le comunità egiziane (ed. A. Van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Paralos contre les livre hérétiques*, in AA.VV., *Miscellanea Mercati* [Studi e Testi 121], pp. 296-326, Città del Vaticano 1946). Quelli identificabili sono: l'*Investitura di Michele arcangelo* (che trattava della caduta del Diavolo), un *Kerygma Iohannis* (forse derivato dall'*Apocryphon Iohannis* che troviamo nei testi da Nag Hammadi), un *Sorriso degli Apostoli*, un *Insegnamento di Adamo*, un *Consiglio del Salvatore*.

Rufus di Shotep

Dopo essere stato monaco e pellegrino in Terra Santa venne consacrato vescovo di Shotep (Hypsele, presso Licopoli) da Damiano. Di Rufus sono pervenuti lunghi frammenti da quattro codici contenenti un *Commentario ai Vangeli di Matteo e di Luca* (cf. G. Garitte, *Rufus évêque de Sotep et ses commentaires des Évangiles*, in «Le Muséon» 69 [1956] 11-33). Il metodo è allegorico, ma si nota anche un'attenzione filologica ai testi.

LINEAMENTI DI PATROLOGIA SIRIACA

Paolo Bettiolo

INTRODUZIONE

1.

GLI STUDI SIRIACI IN EUROPA

1.1. L'introduzione degli studi siriaci in Europa nell'era moderna ha preso l'avvio dai rinnovati tentativi di unione tra Chiesa latina e Chiese d'Oriente nel XV secolo, entro il piú generale fervore per gli studi filologici che caratterizzò il periodo. In particolare in Italia il pavese e agostiniano Teseo Ambrogio (1469-1540), grande conoscitore delle lingue classiche, chiamato nel 1512 dal Papa a partecipare ai lavori del V Concilio Lateranense, a Roma ricevette lezioni di siriaco da un giovane monaco maronita di nome Elia, membro di una delegazione inviata nel 1515 presso Leone X dal patriarca maronita Sim'an ibn Dawud ibn Hassan.

Ambrogio insegnò quindi lingua siriaca all'Università di Bologna e, dopo vari spostamenti, a Reggio Emilia, nel 1529, ebbe come allievo J.A. Widmanstetter (1506-1557), venuto in quegli anni in Italia dalla Germania al seguito di Carlo V.

Si deve all'Ambrogio la stesura di una *Introductio in chaldaicam linguam, Syriacam atque Armeniacam...*, pubblicata a Pavia nel 1539, primo manuale di siriaco stampato in Europa; si deve a Widmanstetter la prima edizione del Nuovo Testamento siriaco, comparsa a Vienna nel 1555.

Intorno a questi uomini, anche se talora in modo indipendente da loro, in quei decenni si formarono alcuni altri studiosi, dediti ad approfondire la conoscenza della lingua materna di Cristo, «consacrata dalla sua stessa divina bocca», a descrivere le regioni in cui era parlata (si veda la *Syriae descriptio* di W. Postel, edita nel 1540 e ristampata ancora duecento anni piú tardi!), a pubblicarne i primi testi.

Cf. W. Strothmann, *Die Anfänge der syrischen Studien in Europa*, Wiesbaden 1971; A. Van Roey, *Les études syriaques d'Andreas Masius* in OLP 9 (1978) 141-158.

1.2. Una menzione particolare nella successiva tradizione degli stu-

di siriaci merita certamente il maronita Giuseppe Simonio Assemani (1687-1768), in qualche modo il vero creatore del fondo orientale della Biblioteca Vaticana a Roma. A lui si deve soprattutto una *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* in tre volumi, di cui il terzo doppio (Roma 1719-1728), che raccoglie le molteplici informazioni a lui accessibili sugli autori siri, sia ortodossi, sia monofisiti, sia nestoriani, e insieme ospita la pubblicazione di importanti testi. Ma a lui si debbono anche, come si osservava, numerose acquisizioni di manoscritti, fatte durante due viaggi in Oriente, in Egitto (1715-1717) e quindi in Libano e Egitto (1735-1738). Qui, in particolare, egli visitò il monastero di Santa Maria Deipara, a Wādi n-Naṭrun, nel deserto a sud di Alessandria, che agli inizi dell'VIII secolo alcuni ricchi commercianti di Tagrit avevano acquistato per riunirvi i monaci giacobiti siriani che vivevano allora in questo luogo privilegiato della tradizione monastica. In esso, nel XVIII secolo, pur in un tempo di decadenza della comunità e dopo che da quasi cento anni le presenze copte vi erano divenute maggioritarie e presto di fatto esclusive, si trovava ancora una ricchissima biblioteca di codici siriaci costituita soprattutto ad opera di Mosè di Nisibe, abate del monastero nella prima metà del X secolo. Essi sono i testimoni piú antichi e preziosi della letteratura siriaca, cui sono comparabili forse solo quelli del monastero di Santa Caterina sul Sinai. Alcuni di questi manoscritti furono acquistati da Assemani, su mandato di Papa Clemente XI; il lotto piú consistente, però, venne rinvenuto e comprato a poco a poco, a partire dal 1838, da lord Curzon e andò a costituire il fondo siriaco della British Library di Londra.

Cf. G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del piú antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939; su Assemani, cf. anche: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III, Città del Vaticano 1949, pp. 444-451. Su Mosè e il monastero di Santa Maria Deipara, cf. J. Leroy, *Moïse de Nisibe* in *Symposium syriacum 1972*, Roma 1974, pp. 457-470.

1.3. Al termine di questa breve introduzione è utile indicare gli strumenti bibliografici essenziali, le collezioni di fonti e le principali riviste che trattano normalmente di problemi attinenti alla patrologia siriaca, frutto di questi secoli di studi in prevalenza europei.

Si debbono dunque dapprima ricordare: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, e I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Roma 1958 (opere in seguito citate tramite l'abbreviazione Baumstark e Ortiz de Urbina, cui segue l'indicazione delle pagine cui si rinvia).

Accanto a queste monografie si segnala il prezioso *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, ed. J. Assfalg, in collaborazione con P. Krüger (†), Wiesbaden 1975 (citato come *Wörterbuch*).

Assai utile per un'ampia panoramica degli studi siriaci, fino agli inizi degli anni Sessanta, è quindi: C. Moss, *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature in the British Museum*, London 1962.

Una bibliografia degli studi siriaci recenti è curata da S.P. Brock, *Syriac Studies 1960-1970 - A Classified Bibliography* in PdO 1-2 (1973) 393-465, e *Syriac Studies 1971-1980 - A Classified Bibliography* in PdO 10 (1981/82) 291-412 (le abbreviazioni relative a collezioni o riviste usate nel corso di questo scritto sono date secondo le liste presentate da Brock in margine alle sue rassegne, citate a loro volta rispettivamente come Brock I e II, cui segue l'indicazione della *sezione* cui si rinvia).

Per quanto riguarda i manoscritti siriaci, per l'indicazione delle biblioteche in cui sono custoditi e dei cataloghi o articoli che li descrivono, piú o meno felicemente, si veda Ortiz de Urbina 19-22; Brock I, 77 e II, 100.

I testi si trovano pubblicati fondamentalmente in poche, grandi collezioni avviate agli inizi del secolo e che raccolgono gli scritti dell'Oriente cristiano tutto.

Le principali sono:

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), pubblicato a Leuven (Belgio), fondato nel 1903 ad opera di J.-B. Chabot e H. Hyvernat e rifondato nel 1948 da R. Draguet. La sezione *Scriptores Syri* contava, nel 1987, 208 tomi (per ogni opera, al volume relativo all'edizione del testo corrisponde un volume che ne offre breve presentazione e versione, in latino o in lingua moderna), cui si debbono aggiungere numerosi libri di *Subsidia* dedicati all'approfondimento di singoli autori, temi o vicende della storia della Chiesa in Siria — cf. *Wörterbuch* 97-99 e A. de Halleux, *L'apport du CSCO à l'histoire de la littérature syriaque* in EHF 291-298.

Patrologia Orientalis (PO), fondata a Parigi da R. Graffin nel 1903, dopo che lo stesso studioso aveva avviato la pubblicazione di una collezione destinata unicamente alle fonti siriache (*Patrologia syriaca* [PS], 1894-1926; la serie si chiudeva con la comparsa del terzo volume) - cf. *Wörterbuch* 293-295.

Accanto a queste collezioni principali (per una serie di raccolte minori, cf. Ortiz de Urbina 24) si debbono forse ricordare ancora le *Göttinger Orientforschungen: I. Reihe: Syriaca* (GOFS), i cui volumi, pubblicati a Wiesbaden a partire dal 1971 sotto la direzione di W. Strothmann, spesso ospitano edizioni di testi patristici.

È opportuno infine menzionare almeno le principali riviste dedicate alle letterature dell'Oriente cristiano: «Le Muséon» (Louvain); «Oriens Christianus» (Wiesbaden); «Orientalia Christiana Periodica» (Roma); «Orientalia Lovaniensia Periodica» (Leuven); «L'Orient Syrien» (Vernon) - divenuto dal 1970 «Parole de l'Orient» (Kaslik).

Nel corpo del testo i rinvii bibliografici saranno sempre limitati al contributo piú recente ed insieme atto a consentire l'individuazione delle edizioni e degli studi relativi allo scritto o autore considerato.

Per questo spesso si preferiranno le voci di dizionari o enciclopedie, se aggiornate e sufficientemente ampie.

Per quanto concerne le citazioni tratte dagli scritti dei Padri presenti nelle singole notizie, dove possibile accanto al titolo (abbreviato) si darà indicazione, conformemente al genere letterario dell'opera, del libro e capitolo o inno e stanza o centuria e sentenza o, altrimenti, della sezione o delle righe in cui sono rintracciabili nell'edizione piú recente — alle cui divisioni ci si attiene — o, nel caso di inediti, nei manoscritti.

Nel corpo delle citazioni tra parentesi quadra sono poste le eventuali osservazioni di chi scrive, tra parentesi tonda, invece, parole non presenti ma sottintese in siriaco (o volte a riassumere sue brevi sezioni omesse), utili in ordine ad una piú facile lettura del testo.

2.

LA SIRIA: APPUNTI DI GEOGRAFIA ECCLESIASTICA

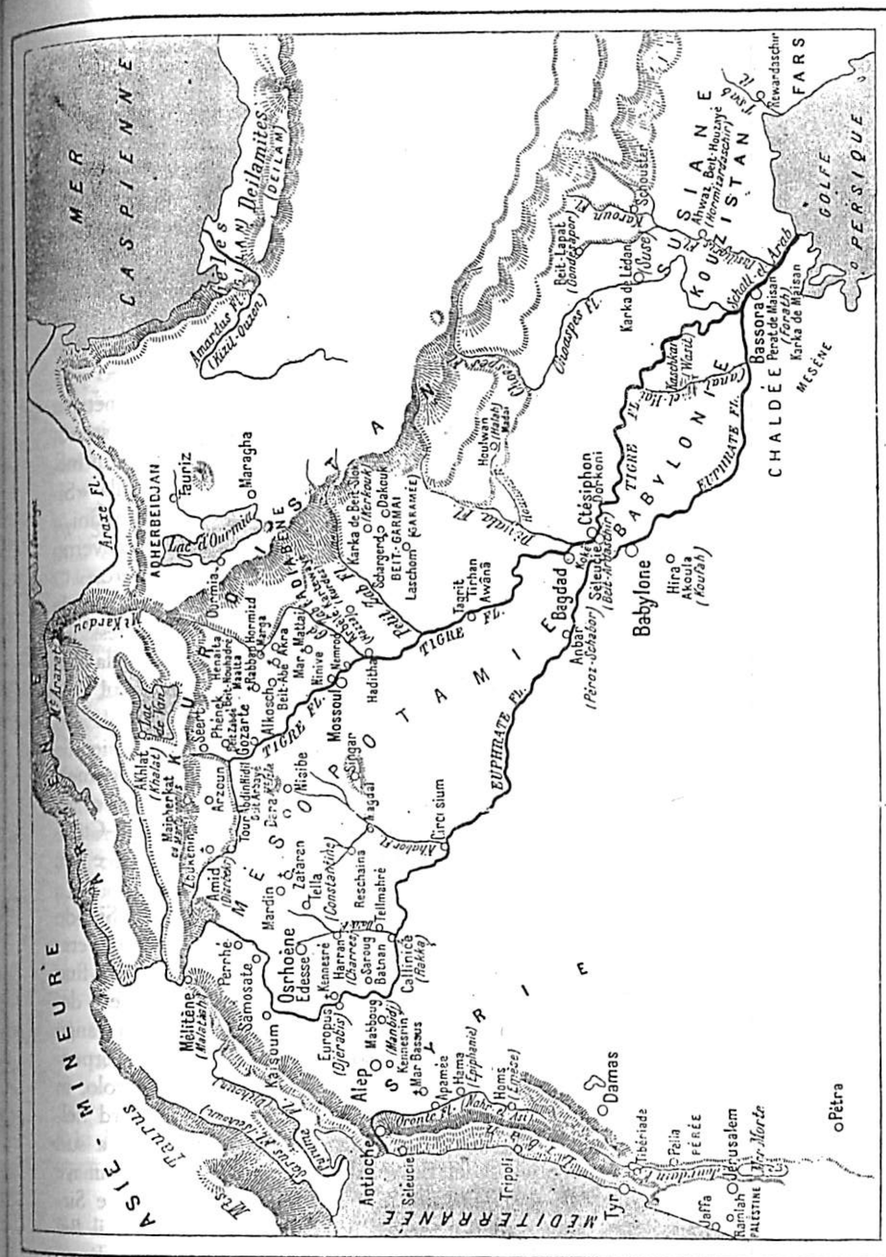
2.1. «Dobbiamo far sapere che il nome *Siria* è nome generico che si compone di due specie. Si chiamano propriamente siriani gli abitanti della regione ad occidente dell'Eufrate, che si stende in lunghezza dal monte Ammanus, a nord di Antiochia, fino ai confini della regione della Palestina, a sud; in larghezza, dal mare (Mediterraneo) fino al fiume Eufrate. (...) Dunque quelli che sono ad occidente dell'Eufrate sono siriani in senso proprio, ma, in senso lato, si chiamano siriani coloro che parlano la lingua aramaica sia ad occidente sia ad oriente dell'Eufrate, cioè dal mare fino alla Persia [includendo quindi tutta la Mesopotamia]. Radice e fondamento della lingua siriaca, cioè aramaica, è Edessa».

Questa nota del patriarca giacobita Dionigi di Tellmahre († 845) ricapitola bene i principali dati relativi al territorio e alle popolazioni oggetto del presente studio.

Siria per sé è forma abbreviata di Assiria e nelle fonti greche piú antiche (V secolo a.C.) il termine designa, senza alcuna geografica esattezza, la massima estensione dell'Impero assiro, allora già tramontato, cioè la cosiddetta «mezzaluna fertile», dai confini dell'Egitto, a sud, fino all'Asia Minore.

Piú tardi, tuttavia, esso, nella forma breve, subirà un restringimento del suo significato, come attesta lo stesso Dionigi, e indicherà la mera regione nord-occidentale di quel vasto insieme, ovvero le terre al di qua dell'Eufrate, giú fino alla steppa araba.

2.2. Ai fini della storia della regione che qui si vuol trattare è utile ricordare che in epoca cristiana quest'area, forse economicamente la



Da R. *Duval*, La Littérature Syriaque, *Paris 1907 (Amsterdam 1970).*

piú ricca dello stato romano, sarà divisa in varie province, diverse per numero ed estensione lungo i secoli. Ne indichiamo qui le principali, facendo riferimento alla situazione del V secolo e menzionando insieme le città sedi dei metropoliti delle corrispondenti regioni ecclesiastiche.

Da occidente ad oriente abbiamo innanzitutto, a partire dalle coste del Mediterraneo, la *Syria prima*, con capitale Antiochia, terza città dell'Impero (dopo Roma e Alessandria), ove era la cattedra del patriarca della Chiesa d'Oriente, e, piú a sud, la *Syria secunda*, il cui metropolita risiedeva ad Apamea. All'interno, fino al corso dell'Eufrate, si estendeva poi la provincia *Euphratensis*, le cui Chiese erano presiedute dal vescovo di Mabbog, città posta a circa 160 chilometri a nord-est di Antiochia e ad una ventina ad ovest dell'Eufrate stesso, sulla strada che collegava la Mesopotamia al mare. Ad oriente, infine, si trovava l'*Osroene*, a lungo stato semi-indipendente, cuore della «Siria», con al centro Edessa, su cui presto torneremo. I suoi confini a partire dalla seconda metà del IV secolo e fino alla fine del governo bizantino della regione coincideranno con quelli stessi dell'Impero.

Oltre v'era l'Impero persiano e in esso, minoritaria, cresceva la Chiesa di Persia o d'Oriente, come chiamava se stessa con espressione corretta, che pure si presta a confusione perché identica a quella con cui latini e greci designavano il patriarcato di Antiochia, sui cui rapporti con essa dovremo tornare.

2.3 Dal IV secolo questa Chiesa ha il suo centro nella provincia ecclesiastica del *Bet Aramaye*, il Paese degli aramei, la Babilonia, ovvero la fascia centro-meridionale dell'odierno Iraq. Qui, a Seleucia-Ctesifonte (poi Bagdad), città capitali dell'Impero, siede il cattolico, e piú tardi anche patriarca, della Chiesa d'Oriente.

Intorno si dispongono le altre province. Al primo grande Sinodo delle Chiese presenti sul territorio sassanide, tenutosi nel 410, esse erano cosí indicate: a nord, alla frontiera con l'Osroene romano e fino alle regioni armene a sud del lago di Van, il *Bet Arabaye*, il Paese degli arabi, intorno alla sede metropolitana di Nisibe, seconda per rango tra le Chiese di Persia; ad oriente di esso, tra i fiumi Tigre e, perpendicolari ad esso, i due Zab, il grande e, piú meridionale, il piccolo, in un rombo quasi regolare, chiuso ad est dalle montagne, nel nord dell'Iraq attuale, l'*Adiabene*, il cui metropolita risiedeva ad Arbela; a sud di questa regione, ad oriente del Bet Arabaye prima, del Bet Aramaye poi, tra il piccolo Zab a settentrione e le valli dei fiumi Diyala e Sirwam a meridione, chiuso ad oriente dal massiccio del Shahrzur, il *Bet Garmai*, dal nome di una popolazione non identificata, forse persiana, che vi aveva preso dimora senza piú esservi, in era cristiana, maggioritaria. Centro ecclesiastico della regione era la città di Karka d'Bet Sloh, oggi Kerkuk. A sud del Bet Aramaye, fino al Golfo Persico, si stendeva la *Mesene*, la cui sede metropolitana, costituita, sembra, fin dal 310 e terza in dignità tra le Chiese di Persia, era Prat d'Maisan e,

piú tardi, Basra. Infine, sullo stesso golfo, a oriente dello Shatt el Arab, si trovava l'*Elam* (il *Bet Ḥuzaye* o Khuzistan), il cui centro, Gondisapor, era prossimo alle residenze estive della corte sassanide.

Durante il Sinodo del 410 vennero poi elevate a dignità di metropoli: per la *Perside* (o *Fars*), regione a nord-est del Golfo Persico, la sede di Rew Ardashir, che aveva autorità anche sulle Chiese delle isole e delle coste occidentali dello stesso golfo, e, per il Khurasan, a nord-est dell'Iran, la sede di Merw, ove il cristianesimo era stato portato durante il regno di Shapur I (241-272).

Non sono queste le uniche province della Chiesa d'Oriente, che nel VII secolo avrà sedi metropolitane fino in Cina, né qui si sono menzionate tutte le città dalla tradizione cristiana piú ricca e ferma. Bastino tuttavia ora queste note.

Sulla Siria romana, cf. le brevi notizie e le bibliografie in *Wörterbuch* 327 (W. Strothmann) e in A. Di Berardino (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983 (d'ora in poi DPAC), 3225-3227. Sulla Chiesa di Persia, cf. i volumi di J.M. Fiey, *Mossoul chrétienne*, Beyrouth 1959; *Assyrie chrétienne I-III*, Beyrouth 1965-1968; *Nisibe - métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO 388), Louvain 1977; *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London 1979.

2.4. Le genti che abitavano questo territorio erano comunque, in prevalenza, di ceppo semita, accomunate da un dialetto aramaico le cui piú antiche attestazioni scritte si hanno su iscrizioni rispettivamente del 6 e del 73 d.C., a Birtha (Birecik), cittadina posta sull'Eufrate, lí attraversato dalla via commerciale che collegava Edessa ad Antiochia, e a Serrin, piú a sud, sul lato orientale del fiume, di faccia, se pur ad una certa distanza, alla piú celebre Mabbog, grande centro religioso pagano della regione, la greca Hierapolis. Entrambe le attestazioni sono dunque situate nell'Osroene, la regione di Edessa.

3.

BREVE PROFILO DI STORIA DELLA CHIESA D'ORIENTE

3.1. *Le origini*

3.1.1. Edessa

Edessa era stata fondata nel 303-302 a.C. da Seleuco I Nicatore all'incrocio di importanti vie commerciali, in un luogo di rilevanza strategica ed economica nel nord della Mesopotamia. Essa era quindi città ellenistica che, al dissolversi dello stato seleucida, acquisí fragile indipendenza, retta dal 132 a.C. fino al 248 d.C. da una locale dinastia araba, pur, ben presto, sotto il determinante influsso romano. Cul-

tura greca, tradizioni politeiste semite, locali o mediate da genti nomadi o seminomadi, che lí sostavano o avevano piú permanente quartiere, la fede della comunità ebraica: tutti questi tratti caratterizzavano, nella loro distinzione e nella loro reciproca permeabilità, cercata o avversata, Edessa. Ed Edessa sarà per la Chiesa di Siria la *città benedetta* e la culla della predicazione cristiana in queste regioni. Ma qui sono necessarie alcune chiare cautele.

Le piú nitide attestazioni relative all'evangelizzazione di Edessa sono tarde e dubbie, cosí che assai contrastanti sono spesso le loro interpretazioni. Se è certo leggendaria la notizia relativa alla corrispondenza intercorsa tra il re della città, Abgar, e Gesú, sono sospetti anche i testi che indicano in Tommaso apostolo e/o in Addai, uno dei discepoli, coloro che hanno annunciato il Vangelo alle genti del luogo... E ancora: alle genti o nella Sinagoga?

Quanto sappiamo di certo per i primi secoli si riduce a poco, e può essere cosí riassunto:

a. L'11 luglio 154 nasce ad Edessa Bardesane. Molto si può dire del suo cristianesimo (a partire dal poco che abbiamo o di cui siamo informati), ma certo era cristiano e attivo anche nella polemica con una locale comunità cristiana marcionita. In stretta connessione con ciò è interessante ricordare che Abercio, questo pellegrino ricercatore e testimone della «grande Chiesa» — della Chiesa davvero cattolica, che, generata dal fonte battesimale, celebra l'eucaristia con pane e vino e legge l'Apostolo (Paolo) —, attesta la presenza, nella seconda metà del II secolo, di comunità «ortodosse» fino a Nisibe e narra di avere incontrato l'eminente Bardesane, con cui avrebbe avuto piena comunione e da cui avrebbe ricevuto onore e il titolo di apostolo.

b. La costituzione della *Peshitta*, della *semplice*, come verrà chiamata a partire dal IX secolo la versione siriaca prima e corrente dell'Antico Testamento, per distinguerla dalla *greca*, la traduzione dello stesso nel testo esaplare dei LXX, curata da Paolo di Tella e terminata verso il 615-617.

La *Peshitta* non è una versione unitaria. Ora almeno alcune sue sezioni (Pentateuco, Cronache, Proverbi, ad esempio) sembrano avere sicuri punti di contatto con la tradizione targumica, che in taluni casi potrebbero addirittura precedere, ed essere il prodotto di ambienti ebraici o giudeo-cristiani.

Il tempo della sua formazione sembra essere situabile tra la fine del I e il II secolo d.C., poiché il suo testo appare già fermo, definito, nelle riprese che se ne danno per le citazioni neotestamentarie di luoghi dell'Antico Testamento nel *Diatessaron*, di cui subito parleremo, e nella *Vetus syriaca*, la prima traduzione dei Vangeli «separati», di cui abbiamo piú forme, opere entrambe della seconda metà del II secolo.

Se questa è la probabile datazione della *Peshitta*, la sua provenienza — nonostante alcune osservazioni su cui torneremo — sembra essere edessena, essenzialmente per la sua scrittura e lingua, proprie di Edessa, appunto, e del suo territorio.

c. Verso il 172, dopo una sosta a Roma presso Giustino, tornava in Siria Taziano. Nulla sappiamo della sua presenza nella regione ed è mera congettura un suo soggiorno a Edessa. L'ipotesi, tuttavia, corrisponde all'influsso di un encratismo assai vicino a quello discernibile nella sua opera su scritti la cui redazione è ascrivibile a singoli o ambienti attivi in questa città o nei suoi dintorni. Si deve poi ricordare che il *Diatessaron*, l'*armonia evangelica* che egli redasse non si sa se dapprima in greco o in siriaco, valeva come Vangelo nella stessa liturgia della comunità «ortodossa» edessena a partire dalla fine del II secolo. Questa sua centralità rispetto alle stesse versioni integrali dei Vangeli, che ne dipendono per la resa di singoli versetti e pericopi, durerà, anche se sempre piú contrastata, fino agli inizi del V secolo: nella seconda metà del 300, Efrem, che pure conosce il canone dei quattro Vangeli «separati», lo commenta.

d. La *Dottrina di Addai* ci dà notizia di un edesseno di nome Palut ordinato (presbitero? vescovo?) da Serapione, vescovo di Antiochia tra il 190 e il 220. Sappiamo da Efrem che i fedeli della «comunità ortodossa» della città erano indicati con il nome di *palutiani*. Avremmo dunque qui un indizio preciso relativo all'approfondirsi di divisioni interne alla cristianità cittadina e del configurarsi di un rapporto privilegiato di alcuni con la Chiesa antiochena, pegno della piú ampia comunione con la «grande Chiesa». Del resto di «comunità (ortodosse) dell'Osroene e delle città ivi (situate)» dà notizia, per quegli anni, oltre al già citato Abercio, anche Eusebio di Cesarea, in relazione ad una loro lettera sulla questione della Pasqua, che fu discussa intorno al 190 (cf. *Hist. Eccl.* 5, 23, 4).

e. La *Cronaca di Edessa* ricorda, per l'anno 201, la distruzione della locale chiesa. Ad oltre un secolo di distanza, per il 312, abbiamo notizia dell'edificazione di una chiesa cattedrale ad opera di Qona, il primo vescovo cittadino di cui abbiamo certa testimonianza.

Dunque le informazioni relative alle origini e alle prime vicende del cristianesimo in area siriaca sono per Edessa poche e vaghe. La situazione che si intravede è complessa, frutto di una o piú predicazioni iniziali di cui non abbiamo sicura traccia, di un lavoro di traduzione, esegesi e discussione dei testi vetero e neo-testamentari e di meditazione teologica assai articolato, fino alla polemica fra comunità sempre piú diverse tra di loro per confessione di fede e disciplina.

Credo si debba sottolineare come questo travaglio, in fondo assai prossimo, nella fatica se non nei singoli tratti, a quello di tante altre Chiese di cui abbiamo migliore conoscenza, sia *sempre* stato aperto a

quanto accadeva altrove, sia nel senso dell'accoglienza dall'esterno di elementi di dottrina e prassi cristiane nel senso piú ampio del termine, sia nel senso di una loro originale ed efficace proposta ad altri credenti o Chiese. Si ricordino solo la ripresa, pur critica, di scritti di Bardesane in Mani o, ancora, le sue citazioni in Eusebio di Cesarea, o l'influsso di testi apocrifi come il *Vangelo di Tommaso*, di probabile provenienza edessena.

3.1.2. L'Adiabene

Dinnanzi al rilievo accordato ad Edessa in ordine alla diffusione e alle caratteristiche del cristianesimo in area siriaca, si sono venute precisando una serie di osservazioni e appunti volti a complicare il quadro. Si deve, infatti, indicare almeno un secondo centro di propagazione del cristianesimo in queste regioni orientali: l'Adiabene.

Politicamente la regione confinava nel I secolo dell'era cristiana con l'Osroene ed era anch'essa uno stato vassallo, legato però all'Impero arsacide. Vi regnava una dinastia forse imparentata con quella edessena, alcuni dei cui membri verso la metà del secolo si sarebbero convertiti al giudaismo, lí presente con forti comunità. Nisibe, in quest'ambito, assume particolare rilievo: la città, che poi sarà staccata dall'Adiabene; che nel IV secolo conoscerà l'insegnamento di Efrem, i cui legami con tradizioni relative alla Torah orale sono stati convincentemente dimostrati, e che poi, dalla fine del V secolo, diverrà sede della scuola per eccellenza della Chiesa di Persia, ospitava già prima del 70 d.C. una scuola ebraica che fu poi, verso la fine del II secolo, trasferita in Palestina. Qui dunque, piú che nell'Osroene, sembrano trovare opportuna collocazione alcuni tratti maggiori della grande stagione letteraria del IV secolo, e qui del resto sono nati e si sono formati Afraate ed Efrem, che di esso sono i maggiori testimoni. Qui, infine, rinveniamo, nelle chiese, quelle tradizioni ascetiche legate alla percezione della novità e dignità escatologica della generazione battesimale, che certo in parte sono coerenti a tratti dell'encratismo edesseno, ma che bene si riconnettono ad un retroterra ebraico che aveva meditato le esigenze del *patto*, dell'*alleanza*, nell'ultima stagione della storia, posta sotto il segno della guerra santa. E le Sinagoghe dell'Adiabene avevano sicuri rapporti con la Palestina e *tutte* le correnti che lí componevano o dividevano Israele. Qui, infine, si comprende bene il lavoro di traduzione delle Scritture, certo in connessione con le vicine comunità edessene, sia in ambito ebraico sia giudeo-cristiano.

3.1.3. La Chiesa di Kohe

Si deve quindi evidenziare un ulteriore punto relativo alle origini del cristianesimo in Siria. Si è già notata la scarsa attendibilità di documenti che ci tramandano le vicende della prima evangelizzazione di

queste terre, posta sotto il segno dell'apostolo Tommaso e dei discepoli Addai, Aggai, Mari, la cui redazione è spesso tarda, oscillando, per il loro testo attuale, tra il III e il VI secolo. V'è, tuttavia, negli *Atti di Mari* una notizia relativa alla sua presenza a Seleucia-Ctesifonte e alla fondazione lí, da parte sua, di una chiesa nella località di Kohe, che merita, sembra, attenzione. Essa, infatti, indica tale luogo, situato tra la Seleucia ellenistica e la Ctesifonte parta, in relazione a quest'ultima città, da cui pure risulta separato dal corso del Tigri; ciò avviene contro la consuetudine, comune a quasi tutte le fonti antiche, di porlo in relazione con Seleucia, da cui è diviso da un breve avvallamento del terreno. Ma questa situazione, che dura fino ad oggi, è successiva ad un mutamento del corso del fiume avvenuto tra il 79 e il 116 d.C.: prima il Tigri scorreva tra Kohe e Seleucia e Kohe stessa, secondo una fonte, avrebbe ricevuto il suo nome dalle capanne degli operai a servizio del «governatore» di Ctesifonte, che lí dimoravano. Il dettaglio consente quindi di insistere sull'attendibilità della notizia che bene attesterebbe l'antica e venerabile fondazione della chiesa nella città che presto sarebbe divenuta sede dei cattolici di Persia.

3.1.4. Le deportazioni

Un tratto esterno, se si vuole, ma non privo di incidenze e consistenza, può essere ancora quello relativo alle deportazioni di prigonieri «romani» in territorio persiano. Qui l'avvento al potere, nel 226, della dinastia sassanide è all'origine di rinnovate tensioni e conflitti con la potenza confinante. Con quella, infatti, assumono nuova forza, pur con alterna influenza ed efficacia, le tradizioni dell'Iran mazdeo, avverse al sincretismo ellenizzante della corte arsacide e comunque, politicamente, ribelli ad ogni subalternità nei confronti del vicino Impero romano.

Le vittoriose campagne di Shapur I (241-272), culminate nella disfatta inflitta a Valeriano nel 260, furono occasione di numerose, consistenti deportazioni di prigionieri in tutto il territorio dello stato sassanide. Una cronaca cristiana araba annota che fu a motivo di questi deportati «che i cristiani divennero numerosi nell'Impero persiano e che vi furono costruite chiese e monasteri». Sappiamo, ad esempio, che nell'Elam la città di Gondisapor fu ricostruita grazie all'apporto dei «romani», tra cui v'erano il vescovo di Antiochia, Demetriano, e lo stesso imperatore Valeriano.

È certo che queste presenze greche — in senso lato — hanno influito sulla formazione della Chiesa di Persia. Tuttavia, si osserverà, questo accadde prevalentemente a partire dal III secolo.

3.1.5. Mani

In parallelo a questo processo, in quegli stessi decenni del III secolo e parzialmente in relazione alla personalità dello stesso Shapur I,

che se ne fece protettore, si deve collocare la predicazione di Mani (216-277).

Lo scritto manicheo dal titolo *Sulla nascita del suo corpo*, rinvenuto in un codice greco di Colonia, permette di iscriverne nascita e formazione nell'ambito di una comunità giudeo-cristiana che viveva nella Babilonia del nord, a sud-est di Ctesifonte, nel distretto rurale del nahr Kuthi. Mani, giovinetto, si sarebbe staccato poi dal gruppo, che traeva disciplina da un libro di rivelazioni attribuito a Elchasai largamente diffuso in simili ambienti di Palestina e Mesopotamia fin dagli inizi del II secolo, a seguito di esperienze visionarie non disgiunte da una lettura dell'Apostolo, dei cui testi egli si avvalse nella polemica contro le rigide regole di purità della comunità.

Gesú e Paolo sembrano essere al cuore della vocazione e della pratica apostolica di Mani, pur entro un intreccio di motivi in parte ripresi da piú recenti svolgimenti della vicenda cristiana (si pensi ai debiti nei confronti della meditazione esegetico-cosmologica di Bardesane, con cui pure egli polemizza, come già si osservava), in parte dipendenti da una rivisitazione delle tradizioni zoroastriane o dai contatti con le comunità buddhiste, visitate durante il primo dei suoi viaggi, che lo aveva condotto intorno al 240-242, sulle orme dell'apostolo Tommaso, attraverso le comunità cristiane dell'Oriente, fino alle foci dell'Indo.

«Sigillo della profezia», quella d'Oriente e quella d'Occidente, la missione di Mani si indirizza essenzialmente a *tutta* la terra.

In area siriaca questa predicazione, che contiene una forte meditazione cristologica e consente, come attestano i *Salmi* manichei redatti in questa regione, un'intensa devozione a Gesú, *l'illuminatore*, avrà profondi echi, per quanto sia difficile valutarli puntualmente e per quanto discordi, quindi, ne siano le letture.

Sul punto 3.1.1., cf. J.M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq* (CSCO 310), Louvain 1970; M.L. Chaumont, *La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persecutions du IVe siècle* (CSCO 499), Lovanii 1988; *Bibelübersetzungen - 4: Die Übersetzungen ins Syrische. 1: Altes Testament* (S.P. Brock); *2: Neues Testament* (B. Aland) in TRE 6 (1980) 181-196; *Edessa* (H.J.W. Drijvers) in TRE 9 (1982) 277-288.

Sul punto 3.1.2., cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

Sul punto 3.1.5., cf. M. Tardieu, *Le Manichèisme*, Paris 1981.

3.2. *Gli sviluppi tra IV e VIII secolo*

Era forse opportuno soffermarsi sui pochi dati certi, eppure sfuggenti, relativi ai primi secoli d'esistenza in area siriaca delle comunità cristiane, siano esse francamente ereticali o piú o meno ortodosse, secondo differenze impostesi subito come tali, in reciproca incompatibili-

tà, o solo successivamente cosí colte e valutate in relazione alla vicenda complessiva della Chiesa.

Questi elementi, che segnalano una singolare combinazione di prossimità, distanze e reciproca influenza tra *queste* Chiese e quelle «romane» — si pensi ad esempio al solo rapporto con il giudaismo —, convergono nel definire alcuni tratti maggiori della loro storia ulteriore, che pure si rinnoverà a contatto con nuove situazioni e problemi, sia interni sia esterni.

Per quanto le fonti per i secoli successivi divengano assai piú varie e sicure e piú numerosi siano gli eventi di cui con piú intelligenza si possa seguire la trama, qui ci si limiterà a poche, brevi indicazioni, volte a tracciare le coordinate esteriori dell'attività, spesso in durevole, reciproco contrasto, dei singoli «Padri» che questa tradizione, presto divisa, hanno illustrato.

3.2.1. Primo tratto: le persecuzioni

Si ricordava sopra la sollevazione dell'elemento iranico che aveva condotto nel 226 ad un mutamento dinastico: essa si accompagnava al ristabilimento della centralità del mazdeismo nell'Impero sassanide, compromessa dall'ellenizzazione della corte arsacide e indebolita dalla stessa posizione delle città capitali dell'Impero nella Babilonia semita. Frutto dell'intransigenza del clero mazdeo fu la morte di Mani e la persecuzione della *sua* Chiesa, che aveva raggiunto grande influenza nella nuova corte. Frutto di essa fu pure una politica di restrizione del proselitismo cristiano.

Sempre le Chiese, qui minoritarie, dovettero contenere il loro zelo missionario nei confronti dei persiani: la loro estensione tra le popolazioni semite non doveva raggiungere l'etnia dominante. I convertiti dal mazdeismo, che pure sempre vi furono, erano passibili di morte, e la punizione colpiva anche i temerari artefici della loro conversione, singoli e comunità. Ma non solo né principalmente qui si dava possibile attrito. Di fatto, la prima grande persecuzione contro i cristiani si ebbe sotto Shapur II (339-379) e seguí di poco quell'«Editto di Milano» che nel 313 aveva accordato protezione al cristianesimo nell'Impero romano. Lo stato di belligeranza tra le due grandi potenze da allora comportò sempre il rischio di persecuzione per la Chiesa d'Oriente, quasi essa fosse per principio complice del nemico, nonostante le scelte dogmatiche che, pur non senza oscillazioni, ruppero presto la sua comunione con le Chiese d'Occidente.

3.2.2. Secondo tratto: l'organizzazione interna della Chiesa di Persia

Si sono già sommariamente descritte le province ecclesiastiche della Chiesa di Siria a occidente e a oriente del confine che divideva gli

Imperi. Sembra ora opportuno richiamare innanzitutto la diversa storia di queste regioni, l'una da sempre connessa alla sede antiochena e piú direttamente soggetta alle vicende del dibattito ecclesiale e teologico greco, teso a partire dalla metà del V secolo tra monofisismo e difisismo calcedonese; l'altra, fin dal principio piú autonoma, da ultimo luogo di custodia di un difisismo posto sotto il segno dell'interpretazione che ne davano Teodoro di Mopsuestia e, forse piú tardi, Nestorio — un difisismo dunque avverso alle cristologie cirilliane e diffidente nei confronti delle stesse formule di Calcedonia, che respingerà con sempre maggiore nettezza. Insistiamo di seguito sul mero tratto istituzionale.

Il raccordo della stessa Osroene al patriarcato di Antiochia è netto. Assai diverso, invece, è il caso della Chiesa di Persia.

Fonti siriache tarde narrano che, nel 204, due candidati alla sede di Seleucia-Ctesifonte si sarebbero recati ad Antiochia per la consacrazione. Qui, accusati di spionaggio, sarebbero stato ricercati. L'uno riuscí a fuggire e riparò a Gerusalemme, l'altro, preso, sarebbe stato crocifisso. L'incidente, provocato dallo stato di endemico conflitto tra romani e persiani piú volte ricordato, avrebbe allora convinto i vescovi d'Occidente a conferire alla Chiesa di Seleucia-Ctesifonte, cui si riconosceva già autorità sulla Chiesa di Persia, una certa autonomia.

Quale che sia la storicità dell'episodio, è certo che nel IV secolo la disputa che oppose Papa (310-329), vescovo delle città imperiali, ad altri vescovi di Chiese persiane attesta la maturità dell'organizzazione interna di questa regione ecclesiastica. I vescovi occidentali chiamati a dirimere la controversia di fatto riconobbero l'autorità della sede di Seleucia-Ctesifonte, osservando che Papa non poteva essere giudicato né dai suoi vescovi né da loro, ma che «il suo giudizio era riservato al Cristo che l'aveva scelto».

Attestazione parallela si ha nella XIV tra le *Dimostrazioni* di Afraate, forse relativa a questa disputa. Anche qui, infatti, il richiamo ad un esercizio non arrogante dell'autorità suppone il riconoscimento della stessa.

Come si è già detto, nel 410 il grande Sinodo di Seleucia-Ctesifonte, che riuní una quarantina di vescovi attorno al cattolico Isacco e al delegato di Teodosio II, il vescovo Maruta di Maipherqat, mostra una Chiesa articolata e unita.

Certo i contrasti del IV secolo si rinnoveranno: non si può non ricordare che la polemica che oppose negli anni Ottanta del secolo successivo il metropolita di Nisibe Barsauma al cattolico Babowai traeva spunto da divergenze in materia di governo ecclesiastico. Barsauma sembra negare al vescovo delle città imperiali almeno ogni giurisdizione fuori dal suo territorio metropolitano cosí come il diritto di confermare gli altri metropoliti. La soluzione, in un Sinodo del 486, mantenne tuttavia di fatto al cattolico le sue prerogative.

Cosí, anche se attraverso crisi che fattori ecclesiastici, dottrinali e

politici renderanno a tratti complesse e difficili, l'organizzazione della Chiesa di Persia appare salda. I cristiani, osserverà uno dei grandi cattolici del VII secolo, Isho'yabh III (649-659) «hanno ricevuto la potenza dello Spirito Santo nel mistero del battesimo; ma lo Spirito è donato in modo conveniente e giusto dal potere sacerdotale dato alla santa Chiesa di Dio con l'imposizione delle mani e la successione apostolica che, nella santa Chiesa del Cristo, nostro Signore, si tramanda secondo i canoni», e questi stabiliscono l'ordinarsi della comunione della Chiesa d'Oriente sotto il primato della sede di Seleucia-Ctesifonte: fuori da questo ordine ogni fedele «è privato del fondamento che sostiene la speranza della sua fede».

Prima di chiudere questo breve paragrafo sono opportune due ulteriori note. Si è visto che il vescovo e poi arcivescovo di Seleucia-Ctesifonte, a partire dagli atti del Sinodo del 410, porta il titolo di *cattolico*. Non è chiaro cosa ciò abbia significato alle origini, né quando e come si sia giunti a tale designazione che interessa anche altre «Chiese di Dio fondate nelle regioni dei barbari», secondo la dizione del II canone del Concilio di Costantinopoli (381).

Una fonte nestoriana tarda (IX secolo) osserva: «Come il visitatore opera talora al posto del vescovo, ma non in tutto né sempre, cosí il cattolico fa le veci del patriarca, ma non dovunque», e quindi, sembrerebbe dire, solo in regioni lontane, quelle dei barbari, appunto.

Se il cattolico ha autorità patriarcale, di fatto il cattolico della Chiesa di Persia aggiungerà presto a questo titolo quello stesso di patriarca. Tale addizione, che sembra databile ad un periodo compreso tra le metà del V e quella del VI secolo, è dovuta ad un giudizio dogmatico: l'Occidente tutto, nel V secolo, diviene eretico, secondo questa Chiesa. Non v'è piú, quindi, alcun patriarca legittimo; la fede apostolica e nicena è confessata piena solo dal cattolico di Persia, che cosí legittimamente diviene *anche* patriarca.

3.2.3. Terzo tratto: le lacerazioni dottrinali

Alle soglie del V secolo, la Chiesa di Siria non solo ha rafforzato la propria organizzazione, ma ha anche superato le incertezze dogmatiche connesse alle sue origini e la crisi ariana, allineandosi sulle tesi nicene alla grande Chiesa d'Occidente. Tuttavia, proprio agli inizi del V secolo, si riproducono pure in essa i germi di un conflitto dottrinale che ne segnerà durevolmente la fisionomia dividendola e al suo interno e dalle Chiese greca e latina, nonostante i perduranti contatti e la possibilità di una *communio in sacris* piú volte realizzata, non solo per ragioni politiche.

È singolare constatare come studi attendibili contrastino nel valutare le fonti. Al cuore della meditazione cristiana in Siria, fin dagli scritti dei primi secoli, v'è un'intelligenza del mistero di Cristo difisita, secondo alcuni, monofisita, secondo altri. Certo è che chiaro monofisi-

smo e chiaro difisismo sono ben attestati nel dibattito interno alla regione, se pure a contatto con scelte teologiche in parte maturate altrove. Certo è, ancora, che i bruschi mutamenti e rovesciamenti nella confessione di singoli e comunità, tanto comuni in questi secoli, non attestano solo la difficoltà di intendere una controversia cristologica talora assai sottile, né sono unicamente frutto della torbidezza dei cuori ed esito di pressioni esterne, latamente politiche, che pure non mancarono, o comunque di vischiosità culturali e sociologiche. Tali brusche conversioni sembrano piuttosto inscritte da ultimo in un travaglio che attraversa e ciascuno e i molti in ordine all'espressione di una fede soggetta ad accenti contrastanti e che non consente silenzio. Come avrebbe detto Efrem, tacere la confessione esteriore estingue la stessa interiore disposizione orante: «una nell'altra, entrambe perirebbero».

Acribia ed *economia*: fra questi due termini, entrambi necessari, si inscrive consapevolmente l'opera dei grandi testimoni di questi secoli, vescovi, dottori e monaci, nelle diverse comunità, con vari e contrastanti esiti. Da una parte, dunque, l'esattezza nella proclamazione dei dogmi e lo zelo per l'ortodossia; dall'altra, la *condiscendenza*, l'attenzione alla comunione, nella consapevolezza che la Verità stessa seda qualsiasi zelo per sé e induce a prudente riserva dinnanzi ad una troppo temeraria definizione del mistero.

Cosí sappiamo che Rabbula, vescovo ad Edessa tra il 412 e il 435, avversò Teodoro di Mopsuestia e il suo insegnamento, che tanta influenza esercitava sulla grande scuola della città, non solo per malanimo, a causa di un appunto fatto alla durezza della sua condotta verso alcuni presbiteri, da lui malamente giustificata con un rinvio allo zelo per la casa di Dio attestato da Gesú al tempio — come vorrebbero le cronache nestoriane. La sua teologia, infatti, si accosta a quella cirilliana nella percezione che sia essa la piú sicura custode e della necessaria modestia dell'indagine umana e della incontrovertibile divinità del Verbo incarnato. L'orizzonte è allora quello della generazione precedente, delle sue preoccupazioni antiariane, cosí bene attestate da Efrem — si è osservato. Determinando cosí la sua condotta, Rabbula sembra tuttavia ignorare i termini propri della questione allora dibattuta e soprattutto trascurare quegli elementi difisiti interni alla tradizione edessena che potevano diversamente orientare il giudizio in essa.

Non per malizia, Qiiore († circa nel 436-437), direttore della scuola cittadina, e con lui il corpo docente di essa matureranno scelte opposte. Qiiore stesso promuoverà per primo la versione degli scritti di Teodoro in siriaco, ad integrazione dei commenti scritturistici di Efrem o a lui ispirati allora in uso. Egli farà questo non per sostituire gli uni agli altri, quasi rinnegando le «proprie tradizioni», che resteranno sempre viventi nella scuola, ma per arricchirne e approfondirne il materiale.

Ibas, che con lui vi insegnava e che molto fece per estenderne le imprese, anche editoriali, nel 435 doveva essere chiamato a succedere a

Rabbula, confermando la consistenza dell'opzione da questi avversata e che era del resto allora maggioritaria nel patriarcato antiocheno. Il suo lungo episcopato (Ibas morí nel 457) non fu tuttavia pacifico: nel 448 egli fu oggetto di critiche serrate nella sua Chiesa, anche ad opera di rappresentanti della scuola, e l'anno seguente il caso fu discusso al Concilio convocato ad Efeso, che lo depose. L'invalidazione a Calcedonia, due anni dopo, di tale Concilio lo ricondusse però sulla cattedra episcopale.

Illuminante ai fini della percezione di queste oscillazioni è, negli anni successivi, il caso di Filosseno.

Giunto ad Edessa dal Bet Garmai, di dove era nativo, egli frequentò la scuola studiandovi i testi di Teodoro e accogliendo le tesi della cristologia antiochena. Presto però «si convertí» e rigettò «l'amarezza» di quella dottrina intesa come negatrice della divinità di Cristo. Non conosciamo le circostanze della decisione e ne appaiono sospetti i motivi avanzati dagli avversari relativi ad ambizioni deluse; è certo però che Filosseno ritrovò cosí l'ispirazione del partito tradizionalista legato alla memoria di Rabbula: la polemica contro il «razionalismo» nestoriano e la difesa della fede nella nascita, passione e morte redentrice del Dio Verbo.

L'avversione nei confronti delle proposizioni difisite, anche calcedonesi, induce il futuro vescovo di Mabbog a non considerare cristiani ma infedeli e pagani gli interlocutori. Tuttavia, questo zelante propagatore del monofisismo, negli anni del suo provvisorio trionfo, coincidenti con il patriarcato di Severo ad Antiochia (512-518), e poi anche negli ultimi anni d'esilio, fino alla morte (523), quando l'avvento di Giustino sul trono imperiale comportò la rovina del regime monofisita in Oriente, non fu sostenitore di una «politica» intransigente nei confronti dei difisiti. L'*economia* insegnata dai Padri raccomanda misura nell'esigere l'*acribia* a quanti, pure, «si convertono» al monofisismo. L'anatema di Calcedonia era doveroso, secondo Filosseno, ma nomi di vescovi firmatari del Concilio potevano restare nei dittici letti durante la liturgia nelle singole Chiese, né si dovevano reiterare i sacramenti amministrati dagli «infedeli». E maggiore della sua era la tolleranza di altri rappresentanti monofisiti, non sospetti di dottrinale incertezza, di calcolo politico o di viltà, se non all'ala piú radicale del movimento.

3.2.4. Ancora sulle lacerazioni dottrinali: Barsauma e la Chiesa di Persia

La complessità della situazione edessena non è priva di riscontri ad Oriente. Del resto il prestigio della sua scuola, in cui la fedeltà a Teodoro rimaneva prevalente, nonostante il partito cirilliano alla morte di Ibas riuscisse a far consacrare vescovi propri rappresentanti, attirava ad Edessa studenti da tutta la Persia e lí dunque si formavano i quadri ecclesiastici di quella Chiesa.

Un indirizzo difisita fortemente influenzato dalla cristologia dell'*homo assumptus* propria del vescovo di Mopsuestia divenne cosí maggioritario in essa e trovò solenne formulazione in un Sinodo tenutosi a Bet Lapat (Gondesapor) nel 484, sotto l'influsso determinante di Barsauma, allora metropolita di Nisibe, già studente alla scuola edessena.

Le opinioni divergono sul significato delle definizioni cristologiche del Sinodo. Poco piú di trent'anni dopo, Simeone di Bet Arsham, vescovo monofisita di Persia e celebre controversista, in una lettera «su Barsauma e l'eresia dei nestoriani», testo in parte assai attendibile, affermava formalmente che fu in quella circostanza che i vescovi della Chiesa d'Oriente «esposero un'altra fede», nestoriana appunto; e gli indizi non mancano per accreditare simile tesi. D'altra parte alcuni osservano il tenore ortodosso (in senso calcedonese) del difisismo teodoriano sotteso al testo e, se Narsai, maestro alla scuola di Edessa già verso la metà del secolo, aveva dedicato un'omelia metrica ai «tre dottori ortodossi», unendo a Diodoro e Teodoro lo stesso Nestorio, pure essi fanno osservare che il nome di quest'ultimo non fu menzionato nei dittici della Chiesa di Persia prima del VI secolo e che solo nel 612 essa procedette ad una confessione di fede propriamente nestoriana.

Quale che sia, comunque, la nettezza delle formule del 484 e del successivo Sinodo del 486, certo il monofisismo fu rigettato ad Oriente, non senza resistenze, tuttavia. Se la violenta persecuzione antimonofisita attribuita a Barsauma va forse ridimensionata nella sua durezza, molti ambienti della Chiesa persiana, soprattutto monastici, fecero opposizione o si piegarono solo costretti alla cristologia accolta dalla maggioranza dei vescovi. Come si è osservato, la carta dei luoghi che piú soffersero tale persecuzione, menzionati nelle fonti, coincide con quella dei centri in cui piú tardi, dopo il 520, il monofisismo troverà pronta e sicura accoglienza.

La scelta «antiochena» della Chiesa di Persia si veniva del resto a trovare consolidata allora dalla chiusura ad Edessa della scuola, ad opera del vescovo Ciro (489). I suoi docenti passarono quindi a Nisibe e lí, accolti da Barsauma e da Narsai, che li aveva preceduti, ricostituirono l'istituto.

3.2.5. Quarto tratto: assestamenti e crisi delle comunità cristiane in Siria. Il VI secolo

Si è ricordata la politica antimonofisita avviata a Costantinopoli da Giustino: essa provocò una diaspora degli «ortodossi» che, soprattutto dalla Siria romana, cercarono riparo nella vicina Persia. Le successive migrazioni degli anni 521-526, 536-543, 555-567, provocarono cosí un rinnovato fervore di iniziative antinestoriane nella Chiesa d'Oriente. Queste ricostituite comunità saranno poi organizzate gerarchicamente da Giacomo Baradeo.

Già verso il 540, il cattolico monofisita d'Armenia Cristoforo (538-539 – 544-545) aveva proceduto alla consacrazione di due vescovi per i monofisiti di Persia, ma è appunto Giacomo a riordinare una Chiesa che da lui prenderà nome, cosí da essere chiamata giacobita. Monaco, egli era stato consacrato vescovo di Edessa a Costantinopoli da Teodoro, patriarca di Alessandria († 566), nel 543, in uno dei momenti piú difficili per la sopravvivenza della comunità monofisita. La sua attività decisa, in una situazione di grande incertezza, gli consentirà di incuneare durevolmente in una Chiesa, la cui unità — dottrinale e disciplinare — era troppo esteriore, attivi centri di propaganda monofisita, almeno nelle sue regioni periferiche.

La divisione che spezza cosí la Chiesa d'Oriente sarà durevole, definitiva.

Certo l'ala teodoriana, o nestoriana, non era inerte. Se la percezione del pericolo giacobita è piena solo in un Sinodo tenutosi nel 585, ove per la prima volta l'«errore» di Eutiche è riprovato nella stessa, iniziale, professione di fede, già verso la metà del secolo la Chiesa di Persia — usando d'ora in poi questa designazione in relazione alla sola comunità nestoriana — aveva conosciuto un processo di forte assestamento dovuto soprattutto alle iniziative del cattolico Mar Aba (540-552) e di Abramo di Kashkar († l'8-1-588, all'età di 85 anni).

Il primo, un convertito dal mazdeismo, si era formato alla scuola di Nisibe e poi aveva a lungo viaggiato per i grandi centri «romani» della tradizione cristiana, Edessa, Alessandria (ove conobbe Cosma Indicopleuste, l'autore della *Topografia cristiana*, che molto gli deve), Corinto, Costantinopoli, Antiochia. La sua biografia, scritta da un autore anonimo nella seconda metà del secolo, ne celebra testimonianza ed insegnamento, per cui, durante il viaggio in terre ostili (da situare probabilmente tra il 520 e il 525), «molti avrebbe convertito e altri avrebbe messo a tacere». Abbiamo notizia di suoi contatti ad Alessandria con Giovanni Filopono, attivo tra il 520 e il 570 e autore, forse verso il 546-549, di un *De opificio mundi* direttamente polemico nei confronti della cosmologia di Teodoro, presentata allora in quella città dall'opera di Cosma. La vita attesta ancora un suo incontro con Sergio di Rish'ayna, uno dei grandi eruditi del tempo, forse legato al Filopono e come lui monofisita e, anche, fedele alle tradizioni greche. Dunque Mar Aba avrebbe discusso con alcuni dei maggiori intellettuali del tempo, e la sua opera dottrinale, come si vedrà di grande rilievo per la Chiesa di Persia, di fatto reagisce nettamente e alle tendenze ellenich e a quelle monofisite che in loro convergevano.

Assai diverso l'apporto di Abramo il Grande, ma non meno decisivo. A lui, monaco che aveva visitato Sceti e il Sinai, si deve la fondazione sul monte Izla, a nord-est di Nisibe, prima del giugno 571, di un monastero che sarà conosciuto come il Grande convento e considerato la casa madre del rinnovato monachesimo persiano. Si è già os-

servato, infatti, che la «nestorianizzazione» imposta da Barsauma aveva colpito soprattutto i centri monastici: le lotte fratricide e insieme l'applicazione di canoni assai permissivi voluti dallo stesso metropolita di Nisibe e avallati dai Sinodi del 485 e 499, forse cedendo alle sollecitazioni di una morale persiana o secolare avversa all'austerità monastica, avevano prodotto considerevoli guasti al loro interno. Di qui l'importanza dell'opera riformatrice di Abramo, vero «capo e maestro di tutti i monaci della regione d'Oriente». Si deve osservare, infine, che la consistenza della contemporanea ripresa monofisita, che spesso aveva nei monasteri i suoi centri (basti pensare al convento di Mar Matta, non lontano da Ninive, tradizionale roccaforte del monofisismo in Persia), suggerisce ad Abramo di imporre ai «veri cristiani» un segno che li distingua dagli eretici: la tonsura a corona.

3.2.6. Assestamenti e crisi delle Comunità cristiane in Siria. Il VII secolo

Le difficoltà, tuttavia, non sono superate. Se il monachesimo persiano conosce, accanto alla forza d'attrazione delle vicine comunità giacobite, il «pericolo» del contagio messaliano, negli stessi centri dell'ortodossia nestoriana si rinnova, dirompente, la discussione anche sul terreno cristologico. Due episodi vanno ricordati.

Il primo si connette all'insegnamento di Ḥenana di Adiabene, che diresse la scuola di Nisibe tra il 572 e il 610 circa. Di fatto la maggior parte degli scritti di questo autore, tra i grandi della sua generazione, non ci sono pervenuti, travolti dall'opposizione che le sue dottrine, tacciate di caldeismo e origenismo, trovarono in consistenti ambienti della Chiesa di Persia. Tuttavia, le notizie che ne abbiamo ci attestano da parte sua un'ampia contestazione della dominante tradizione teodoriana, e a livello esegetico — ove il vescovo di Mopsuestia era l'interprete per eccellenza delle Scritture — e a livello cristologico. Qui, l'abbandono delle formule relative all'unico *prosopon* del Cristo sembra avvenire in una riconsiderazione del problema che conduce a espressioni di tipo neocalcedonese: l'accento batte quindi sull'unica *ipostasi*, composta, del Salvatore.

L'accoglienza ricevuta da un tale insegnamento per l'autorevolezza ascetica e intellettuale di Ḥenana indusse alcuni ad una polemica durissima nei suoi confronti. È del resto forse lecito ricordare in questo contesto che il cattolico Isho'yabh I (582-595) intorno al 587, durante un'ambasciata a Costantinopoli per conto del re di Persia Hormizd IV, aveva esposto all'imperatore Maurizio la sua fede in termini tali che questi non vi trovò alcun difetto. L'accordo sul *credo* comportò allora alcune celebrazioni eucaristiche presiedute ora dal cattolico ora dal patriarca di Costantinopoli, e di volta in volta ciascuno di loro ricevette l'eucaristia dalle mani dell'altro. Stessa situazione si registra nel 596/597, in occasione di un'ambasciata bizantina in Persia cui partecipava il vescovo di Calcedonia Probo.

Certo Isho'yabh, nel 585, aveva presieduto un Sinodo in cui v'è traccia di una polemica dottrinale assai netta nei confronti di Ḥenana, e questa portava allora a precisare la vecchia formula cristologica (due nature, un *prosopon*) con l'addizione, già precedentemente proposta, fra i due termini di: due *ipostasi*, a evitare soluzioni calcedonesi. Restano, tuttavia, quegli episodi a indicare oscillazioni e oggettiva difficoltà delle vicende.

Il maggior rappresentante della difesa intransigente della fede tradizionale nella Chiesa di Persia fu allora Babai il Grande († tra il 628 e il 630).

Studente a Nisibe, monaco al Grande convento mentre era ancora vivo Abramo, egli tornò qui alla morte del successore di questi (circa 604, sembra) e ne divenne il superiore. La sua direzione fu discussa: «Era precipitoso nel discorso e duro nel comando», annota una cronaca, che, tuttavia, è di parte. La sua severità, che in un caso piuttosto rilevante pare ingiusta, fu comunque presto all'origine di una crisi che condusse alla dispersione di parte dei fratelli. Dispersione «provvidenziale», scrivono gli antichi: essa portò, infatti, alla fondazione di varie comunità monastiche assai vive. Uno di questi monaci, tra i piú autorevoli, Giacomo († 628), eresse, ad esempio, allora il monastero di Bet Awe, nella regione di Marga, a settentrione del grande Zab, destinato ad essere uno dei massimi centri nestoriani del secolo.

Babai, comunque, tra il 609 e il 628 fu chiamato a reggere, con l'arcidiacono Mar Aba, la Chiesa di Persia tutta, in un lungo periodo di sede vacante, su cui torneremo, avendo in particolare il compito di visitare i monasteri. Egli esercitò cosí un'influenza decisiva nel contrastare la cristologia ḥenaniana e nel consolidare la recente specificazione della confessione *nestoriana* relativa alla dualità delle *ipostasi* in Cristo (si ricordi il già menzionato Sinodo del 612, che per la prima volta aveva fatto positivo riferimento a Nestorio in ordine alla professione di fede della Chiesa di Persia).

Pure all'indomani della sua morte, il cattolico Isho'yabh II (628-646) poteva rinnovare nel 630, davanti all'imperatore Eraclio, durante un'ambasciata, un *credo* che fu trovato in accordo con quello di Sergio, patriarca di Costantinopoli, cosicché l'imperatore e i vescovi al suo seguito ricevettero la comunione dalle sue mani. Episodio non trascurabile, che doveva sollevare vivaci proteste nella Chiesa di Persia, soprattutto per l'omissione dai dittici letti durante la liturgia dei nomi di Diodoro, Teodoro e Nestorio, cui il cattolico aveva accondisceso.

Del resto, in quegli anni si produsse un secondo grande caso, destinato a riaccendere il dibattito dottrinale. Martirio, monaco a Bet Awe probabilmente già dal 615-620 e poi, tra il 635-640, consacrato vescovo di Maḥoze d'Arewan, nel Bet Garmai, uomo spirituale venerato, doveva attirare improvvisamente l'attenzione dell'arcivescovo di

Arbela, nell'Adiabene, il futuro cattolico Isho'yabh III, che pure l'aveva raccomandato per quella sede vescovile, per alcune proposizioni cristologiche sospette. Sembra che la controversia sia riconducibile agli anni 640-650 e fu allora chiusa da un Sinodo che condannò Martirio. L'eresia, «lo stolto errore dell'unica ipostasi» — come scriveva il metropolita dell'Adiabene —, aveva però prima trovato udienza ben oltre la diocesi retta dal suo sostenitore: essa si era insinuata al di là del Tigri e aveva raggiunto Nisibe, ove già un certo Isaia di Taḥal aveva diffuso questo stesso errore. Ora Isaia era stato discepolo di Ḥenana, e ciò restituisce il quadro assai complesso della discussione dottrinale nella Chiesa di Persia. Sembra che nel caso di Martirio, ancor piú che per Ḥenana, non si possa parlare di uno sviluppo consapevolmente «ereticale» della riflessione cristologica. Questa non intende rinnegare la tradizione teodoriana, solo la formula (e interpreta) in termini di fatto calcedonesi che le sono coerenti, in principio, ma che risultano ormai invisi alla parte maggiore e piú intransigente della Chiesa d'Oriente perché sospetti di cedimenti al monofisismo.

Si è osservato che tali oscillazioni probabilmente si produssero non a seguito di contatti con gli ambienti giacobiti o neocalcedonesi della Siria, ma per un riequilibrio delle autorità patristiche accolte dalla stessa tradizione nestoriana. In questa prospettiva è interessante osservare che Ḥenana, a livello esegetico, poteva appellarsi a Giovanni Crisostomo contro Teodoro, e Isho'yabh II fu rimproverato di una lettura troppo acritica degli scritti di Gregorio di Nazianzo (i cui testi, pur diversamente, ponevano problemi anche in ambito greco: si ricordino, in questo stesso secolo, gli *Ambigua* di Massimo il confessore). A tale riequilibrio, che indusse a ripetute, sinodali attestazioni della centralità indiscutibile delle opere stesse dell'Interprete, deve forse connettersi anche la crescita di una complessa meditazione monastica che raggiungerà verso la fine del secolo i suoi momenti di maggiore intensità. Anch'essa aveva sue *legittime* autorità e, pur «ortodossa», rinnovava spesso difficili dibattiti entro la Chiesa, talora chiusi da condanne non sempre decisive. Vi sarà occasione di tornare su questi sviluppi; basti qui aver indicato la trama non semplice delle vicende dottrinali di questi secoli.

3.2.7. Quinto tratto: le vicende politiche

Piú volte si è fatto cenno alle guerre che di frequente e con alterne fortune opponevano i due grandi Imperi del tempo. L'ultimo quarto del VI secolo è un periodo di continue lotte, risolte nel 591 con un trattato favorevole allo stato bizantino, retto allora da Maurizio (582-602), che prevedeva l'acquisizione ad esso di gran parte dell'Armenia persiana e sanciva l'avvento sul trono di Seleucia-Ctesifonte di un principe alleato dell'imperatore greco. Nel 602, però, l'uccisione di Maurizio e l'intronizzazione di Foca, l'usurpatore, riaccesero il conflitto. Nel 614, i persiani entrarono in Gerusalemme; nel 615, giunsero fino al Bosforo; nel 619, iniziarono l'occupazione dell'Egitto. Pure questa era la massima espansione del potere sassanide. Eraclio, succeduto nel 610 a Foca, riusciva quindi a rovesciare le sorti della guerra e tra il 627 e il 628 la disfatta persiana divenne totale e irreversibile.

Ma questa situazione fu affatto transitoria. Già nel 634, infatti, guidati dal califfo 'Omar, gli arabi irrompevano nelle regioni dei due Imperi e si annettevano con rapide e vittoriose campagne i territori bizantini e persiani. Nel 638, cadeva Gerusalemme; tra il 639 e il 640, veniva occupata la Mesopotamia bizantina; nel 650, era piegata anche l'ultima resistenza sassanide nel Fars.

Le vicende militari e i mutamenti politici erano sempre accompagnati da provvedimenti che interessavano le comunità cristiane di Persia. Qui, infatti, il re dei re proteggeva o avversava l'una o l'altra delle Chiese in presenza, secondo politiche che miravano a contenerne, comunque, la consistenza, in parte condizionato dagli eventi bellici, in parte influenzato dai consigli di medici o alti funzionari di corte cristiani, ora nestoriani ora monofisiti. Cosí il lungo periodo in cui i nestoriani furono privi del cattolico (609-628) fu anche determinato dalle pressioni di Gabriele di Singar, medico e favorito del re, nestoriano scomunicato e accolto dai giacobiti.

L'avvento degli arabi in questa situazione fu accolto favorevolmente dalla Chiesa d'Oriente. Se, infatti, i cristiani arabi subirono pressioni in ordine ad una loro conversione all'Islam (e le defezioni furono presto quasi integrali nelle Chiese della costa occidentale del Golfo Persico), quelli siriani non furono importunati nella professione della loro fede. V'erano tasse da pagare, ma non diversamente accadeva sotto il potere persiano. L'etica islamica del resto era piú prossima a quella giudeo-cristiana di quanto non fosse stata quella mazdea, e la comune eredità veterotestamentaria e la devozione per Cristo inscritta nel Corano rendevano piú prossimi ai cristiani i nuovi conquistatori. Una cronaca annotava: «I musulmani divennero numerosi, abitarono le città persiane, distrussero i templi del fuoco, onorarono i cristiani piú dei seguaci di ogni (altra) religione»; lo stesso cattolico Isho'yabh III, d'altra parte, scriveva in una sua lettera: «Non solo (gli arabi) non sono avversi al cristianesimo, ma sono anche glorificatori della nostra fede e onorano i sacerdoti e i santi di nostro Signore e aiutano le chiese e i monasteri».

Forse queste sono note troppo positive e di fatto molte situazioni locali evidenziano rapporti difficili con le autorità islamiche, ma tra VII e VIII secolo sembrano corrispondere ad un effettivo stato di sollievo diffuso nella Chiesa di Persia.

Difficile indicare una bibliografia adeguata, in assenza di una sintesi comparabile a quelle, invecchiate, di J. Labourt (1904) o di Tisserant-Amann (1931). Fonti e studi anteriori sono segnalati e discussi nel già citato volume di J.M. Fiey, *Jalons*

pour une histoire de l'Église en Iraq; cf. ancora, per la ricerca piú recente, BROCK I, 42 e BROCK II, 60.

Su alcuni punti relativi alle lacerazioni dottrinali, oltre alla bibliografia ricordata piú sotto, in margine ai singoli autori, cf.: in 3.2.3., per Rabbula: G.G. BLUM, *Rabbula von Edessa - Der Christ, der Bischof, der Theolog* (CSCO 300), Louvain 1969; in 3.2.4., su Barsauma: S. GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO 426), Lovanii 1981; in 3.2.5., sulla Chiesa di Persia nel VI secolo: A. GUILLAUMONT, *Justinien et l'église de Perse* in DOP 23/24 (1969/1970) 39-66, e, su Mar Aba e i suoi contatti in ambito romano, in particolare: W. WOLSKA, *Recherches sur la «Topographie Chrétienne» de Cosmas Indicopleustés. Théologie et Science au VIe siècle*, Paris 1962; in 3.2.6., per alcuni aspetti del dibattito cristologico, sia pure con prudenza: L. SÁKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve-VIIe siècles*, Paris 1986.

GLI INIZI E LA PRIMA GRANDE STAGIONE DELLA CHIESA INDIVISA (II-IV secolo)

Introduzione

I primi documenti della letteratura cristiana in Siria sono di complessa decifrazione. Spesso gli autori ne sono ignoti, i tempi di composizione incerti e numerosi sono i luoghi, i luoghi *presumibili*, della loro redazione — e non è piccola differenza provenire dal composito tessuto urbano di Edessa o anche solo dalla vicina, piú appartata provincia dell'Adiabene. Le forme stesse di questi scritti sono disparate ed esigerebbero attento studio. Qui si ometterà poi la considerazione di testi greci di area antiochena quali le *Lettere* di Ignazio, la stessa *Didachè* o, forse, l'*Ascensione di Isaia*; si tralasceranno Vangeli apocrifi come quello di Tommaso o l'altro, piú tardo, di Filippo, che pure vengono spesso indicati come opere siriache, redatte in ambito edesseno; si tacerà degli scritti di Taziano, delle *Omelie Pseudoclementine* o della *Dottrina di Addai*, testi tutti importanti per comprendere conflitti e tradizioni interni *anche* a quelle Chiese.

Ci si limita, dunque, qui agli autori cristiani maggiori, di lingua siriaca, interpreti originali del confronto intraecclesiale o tra Chiesa e, volta a volta, Sinagoga o filosofia greca (essa stessa piú o meno pregna, allora, di elementi religiosi — caldei, egizi...), del tempo.

Si è qui individuato un primo, ampio periodo, dalle origini alla fine del IV secolo. È certo un periodo assai articolato, ma segnato da una accentuata «theologische Unklarheit» (poca chiarezza teologica), se è lecito riprendere un'espressione legata alla descrizione del XV/XVI secolo latino; un tempo di gestazione e individuazione della «Grande Chiesa», culminato, se si vuole, nella recezione della teologia nicena al grande Sinodo di Seleucia-Ctesifonte, nel 410. Il V secolo avrebbe poi posto nuovi problemi, suscitato nuovi apporti, che saranno indicati al loro luogo.

4.

GLI INIZI (II-III SECOLO)

4.1. *Le «Odi di Salomone»*

Agli inizi della letteratura patristica in lingua siriaca si trovano probabilmente le *Odi di Salomone*. L'opera, impropriamente indicata come pseudepigrafa, comprende 42 inni. Essa era nota fino a tutto il XIX secolo solo attraverso poche citazioni (ampie in uno scritto gnostico pervenutoci in versione copta, la *Pistis Sophia*, o affatto brevi, come in un'opera di Lattanzio — testi entrambi databili ai primi decenni del IV secolo); oggi le *Odi* sono quasi interamente edite a partire dalle citazioni copte, appunto; da un papiro del III secolo che ne conserva una sezione in greco e, soprattutto, da due manoscritti siriaci.

Lo scritto attesta mirabilmente la complessa cultura delle comunità cristiane di Siria, tra Antiochia ed Edessa. La sua stesura originaria, che si ritiene comunemente avvenuta in siriaco, suppone un autore e un ambiente almeno bilingue, capace di esprimersi (e leggere) anche in greco e, forse, aramaico.

Cristiane, le *Odi* serbano traccia consistente di testi ebraici: dei *Salmi* e di scritti sapienziali, innanzitutto, ma anche dei *Salmi di Salomone* e, con piú forza, degli *Inni* rinvenuti a Qumrān e attribuiti da alcuni allo stesso maestro di giustizia, fondatore della comunità del Mar Morto. D'altra parte, molti studiosi vi hanno individuato consistenti raccordi con le idee e con lo stile del Vangelo di Giovanni (l'accento sull'immortalità *già* acquisita, ad esempio, o le sezioni in forma *ex ore Christi*) e taluni, sostenendo che Ignazio di Antiochia le avrebbe conosciute e citate (paralleli si darebbero soprattutto tra *Ode* 38 e *Lettere ai Trallesi* 6, 2: *Ode* 11 e *Lettere ai Romani* 7, 2), suggeriscono di datarle alla fine del I secolo. Altri, tuttavia, insistendo su alcuni temi diffusi nello scritto (il Dio privo di invidia, creatore e salvatore, che non si pente), lo datano assai piú tardi, tra II e III secolo, testimone, pur indirettamente, della crisi marcionita che tanto travagliò le Chiese di Siria.

Difficile, dunque, l'interpretazione di un'opera che non sembra aver lasciato chiara traccia nella successiva letteratura siriaca e che è molto ricca di immagini e allegorie. Gli inni, la cui dottrina trinitaria è ferma, sono espressione di una spiritualità intensa, rivolta alla contem-

plazione del Signore incarnato, crocifisso, disceso all'Ade, risorto, che dà soavità e riposo alla creatura:

«Acque parlanti s'appressarono alle mie labbra
dalla sorgente del Signore copiosa,
e bevvi e m'inebriai di quell'acqua viva che non muore mai.
...
E il Signore mi rinnovellò colla sua vesta e m'investí della sua luce;
dall'alto mi diede un riposo imperituro
e divenni come terra che fiorisce e s'allegra di frutti».
(*Ode* 11, 6-7.10-11)

È interessante notare come l'autore delle *Odi* insista sull'operazione dello Spirito (lo Spirito *del Signore*) nella conoscenza e esperienza attuali della vita nuova date al cristiano. Sue sono la rigenerazione e i suoi frutti:

«Come scorre la mano sulla cetra
e le corde parlano,
cosí parla nelle mie membra lo Spirito del Signore
ed io parlo nel suo amore»
(*Ode* 6, 1-2)

È questo un tratto che vedremo costante nella tradizione siriaca e che la distingue, forse, da quella greca, piú attenta a descrivere l'assimilazione a Dio tramite l'unione al Verbo e la contemplazione.

Ancora un appunto sulle *Odi*: il contesto in cui molte loro sezioni trovano migliore collocazione è quello battesimale.

Cf. *Odes de Salomon* (M. Petit in DSpir 11 (1982) 602-608; H.J. Drijvers, *East of Antioch. Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology* in *East of Antioch. Studies in Early Siriac Christianity*, London 1984, 1-27; *Odes of Solomon. A New Translation and Introduction* by J.H. Charlesworth in *The Old Testament Pseudepigrapha*/2, Garden City-New York 1985, 725-771.

Traduzioni italiane: L. Tondelli, *Le Odi di Salomone: Cantici cristiani degli inizi del II secolo*, Roma 1914; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1, Casale Monferrato 1975, 608-658.

4.2. *Bardesane*

Bardesane è il primo grande autore della tradizione cristiana in Siria. Certo poco o nulla resta di lui: il *Libro dei misteri* (che fu utilizzato da Mani); lo scritto *Su Domnus*, di contenuto filosofico; i *Dialoghi contro Marcione* e altre opere, che singoli autori con maggiore o minore affidabilità gli attribuiscono, sono perdute. Restano pochi periodi o versi, la ricapitolazione di sue dottrine ad opera di piú tardi polemisti o eresiologhi e il *Liber legum regionum*, di scuola bardesanita. Databile intorno al 200, questo dialogo, citato nel IV secolo da

Eusebio e nelle *Pseudoclementine*, utilizzato nella *Vita di Abercio* nel contesto di una polemica antimarcionita, verte sull'influsso del fato sulla vita umana e sui modi della libertà dell'uomo.

Di Bardesane abbiamo poche notizie. Nato l'11 luglio 154, il «filosofo degli Aramei», come venne chiamato, visse ad Edessa. Sesto Giulio Africano, che nel 195 vi accompagnò l'imperatore Settimio Severo, lo incontrò alla corte e ne celebra la bravura nel tiro con l'arco (arte persiana per eccellenza). Nobile, autorevole (e ortodosso) apparve in quegli anni ad Abercio (cf. *supra* 3.1.1.a.). Fuggí poi in Armenia, dopo che nel 214 Caracalla ebbe fatto imprigionare il re Abgar IX, suo amico? Cosí narra una cronaca armena dell'VIII secolo, che gli attribuisce lí opera di evangelizzazione. Sotto Eliogabalo (217-222), al termine della sua vita, dovette venire in contatto con una delegazione indiana inviata presso l'imperatore; appuntò i frutti dei colloqui avuti con i suoi membri in un libro che Porfirio cita nel *De abstinentia*.

Bardesane è, dunque, figura ricca e complessa, che esercitò una forte influenza sulle vicende della comunità cristiana del tempo e fu conosciuta e stimata oltre i confini della Siria e delle Chiese. Gruppi bardesaniti, ormai ereticali, sono attivi ad Edessa ancora nella seconda metà del IV secolo, quando Efrem polemizza accesamente con il suo insegnamento. Se, infatti, lo elogia per la sua polemica contro il «dio straniero» marcionita, egli poi lo rimprovera di inconseguenza perché per altra via sarebbe giunto allo stesso «politeismo» del suo avversario e per di piú avrebbe cosí contribuito, sul piano dottrinale, a preparare elementi essenziali della poco piú tarda sintesi manichea.

Difficile riassumere il suo pensiero, che sembra trovare nella riflessione cosmogonica uno dei punti di piú decisiva articolazione. Qui le fonti bibliche e in particolare i primi versetti della *Genesi* sono utilizzate entro un'esegesi speculativa di cui abbiamo altri esempi nella letteratura ebraica, cristiana o pagana del periodo (si ricordino le discussioni sulla *creatio ex nihilo*, le fonti ermetiche, l'attenzione prestata da Numenio di Apamea in quei decenni alla rivelazione mosaica). Questa esegesi è certamente aperta all'apporto delle concezioni filosofiche, religiose e astrologiche del tempo, sia greche, sia locali o persiane.

In principio (un *principio* solo premondano, anteriore alla costituzione di *questa* creazione, caratterizzata dalla mescolanza degli elementi) vi sono cinque *enti* (*itye*): luce, vento/spirito, fuoco, acqua, tenebra (cf. *Gn* 1, 2 e 3), ciascuno «uno cosí che in esso non v'è distinzione» (*Liber legum regionum*), al modo in cui i filosofi allora definivano i *principi* degli elementi, «corpi semplici, di una sostanza semplice», «senza composizione».

Sopra loro è Dio e fra loro è armonia. Il caso (o una loro interna inquietudine e violenza?) provoca una loro mescolanza divorante e irrisolvibile, aggravata dalla tenebra, che è cecità e ignoranza, ma che non sembra avere qui un ruolo attivo nell'origine del disordine. Il grido

che gli enti allora levano a Dio è, quindi, occasione della discesa della *Parola del Pensiero* (cioè di Dio) che «creando» seda e ordina il caos. Di qui ha inizio il tempo del mondo e di qui hanno stabilità le sue interne gerarchie, determinate dal vario nesso di corpo, anima e spirito, ovvero materia, elemento celeste e intelletto. Quest'ultimo è libero e sovramondano (creazione della Parola? sua disseminazione? le fonti non sono chiare né univoche), anche se, qui ed ora, limitato da corpo e anima, l'uno di necessità corruttibile, l'altra soggetta all'influsso astrale.

Bardesane descrive, poi, una vicenda di progressivo riequilibrio e purificazione della creazione, che sono perfettamente in potere di ciascuno. Di qui si è congetturato un carattere doceta per la sua cristologia, che insisterebbe sulla presentazione di Gesú come maestro. Certamente egli insegna una condotta che tende ad armonizzare il composito umano, in disciplina quieta: sembra gli fosse estranea la severa ascesi marcionita (ma anche dei gruppi encratiti e degli stessi ambienti «palutiani»: cf. *supra* 3.1.1.d.).

Come si è detto, Efrem e la tradizione ortodossa posteriore gli rimprovereranno un latente dualismo, implicito in una dottrina che sembra accreditare l'esistenza di diversi enti *coeterni*. In particolare, come si osservava, la sua cosmogonia, pur in una affatto nuova insistenza sul ruolo invidioso e aggressivo della tenebra, servirà di modello a Mani, che pure rimprovererà a Bardesane l'etica «mondana», priva della percezione del dramma cosmico e dell'urgenza di una decisione radicale dinnanzi alla testimonianza profetica.

Cf. *Bardesanes* (H.J.W. Drijvers) in TRE 5 (1980) 206-212. Una traduzione italiana del *Liber legum regionum* in G. Levi Della Vida, *Bardesane. Il Dialogo delle leggi dei Paesi*, Roma 1921.

5.

IL IV SECOLO

5.1. *Afraate*

5.1.1. Se Bardesane muore nel terzo decennio del III secolo, quasi cento anni lo separano dalla prima notizia certa che abbiamo di Afraate, uno dei due grandi autori che, quasi solitari, dominano il IV secolo in Siria. È questo un lungo periodo oscuro, appena rischiarato dallo sviluppo della tendenza encratita legata alla presenza di Taziano nella regione di Edessa, dopo il 170, riflessa negli apocrifi *Atti di Tommaso*, o *di Giuda Tommaso*, redatti lí nella prima metà del III secolo, o dalla appena piú tarda propaganda manichea, particolarmente

efficace e feconda in questa area. Come si è già segnalato (cf. *supra* 3.1.5.) si deve ad un gruppo di seguaci di Mani di lingua siriaca la composizione di un *Libro di Salmi* caratterizzato da una cristologia a tratti prossima a quella degli *Atti di Tommaso* e, in parte, da una forma responsoriale adatta al canto di itineranti discepoli del Gesú che non ha dimora, in incessante cammino per il mondo.

Sono databili al 337 dieci *Dimostrazioni* scritte da Afraate, forse istruzioni o meditazioni su diversi temi (la fede, la carità, il digiuno, la preghiera...), redatte su richiesta di un amico. A queste dieci ne succedono altre dodici nel 344 e un'ultima, ventitreesima, nell'agosto del 345, «nel quinto anno (da) che le Chiese sono state sradicate» (si tratta della persecuzione che Shapur II avviò il 17 aprile 341 con l'uccisione del cattolico Shim'un bar Sabba'e), «nell'anno — come annota ancora Afraate — in cui fu la grande strage dei martiri nella terra d'Oriente» (23, 69).

Poco sappiamo del «sapiente persiano», come venne chiamato. Di origine probabilmente semita, vissuto tra la fine del III e la prima metà del IV secolo, è forse situabile nell'Adiabene. Diversi indizi e l'insieme stesso delle *Dimostrazioni* suggeriscono un retroterra culturale giudeo-cristiano quasi indifferente agli sviluppi «greci» della meditazione teologica cristiana. Pure Afraate è figura di rilievo nella Chiesa d'Oriente a lui contemporanea: la sua *XIV Dimostrazione*, come già si è detto (cf. *supra* 3.2.2.), è indirizzata con autorevolezza «ai nostri fratelli diletti e amati, i vescovi e i presbiteri e i diaconi con tutta la progenie della Chiesa che è presso di loro e tutto il popolo di Dio che è a Seleucia-Ctesifonte e in ogni luogo» (*ibid.*, 1); essa interviene con parole di pace in una situazione delicata delle Chiese di Persia, quale che sia la data cui va ascritta. Ancora, Afraate sembra conoscere e interpretare provvidenzialmente la svolta costantiniana: il *regno*, che prima era dato ai figli di Giacobbe, ora è dato «ai figli di Esaú, *finché non venga colui al quale appartiene* (*Gn* 49, 10)»; questo regno, scrive, «non sarà consegnato alle potenze raccolte che vogliono salire contro di lui» (5, 2). Si è suggerito che il contesto consente di leggere qui un riferimento alla guerra mossa da Shapur II, allora, dopo la morte di Costantino, all'Impero romano ormai divenuto «cristiano». E ancora: Afraate, che si dice «uomo nato da Adamo e plasmato dalle mani di Dio, *discepolo dei santi Libri*» (22, 26), è indotto a discussione franca, ma in lui sempre quieta, in difesa della fede cristana con un «uomo chiamato sapiente dai giudei» (21, 1), un «sapiente maestro di Israele» (17, 9), uno «scriba, sapiente interprete [nel senso di esegeta delle Scritture] del popolo» (15, 5), che pure «non scruta le parole della legge» (12, 3), non ne coglie i «misteri» compiuti in Cristo. Ora sembra che la polemica reagisca anche ad una pressione sulla Chiesa da parte della Sinagoga, che profittava dello stato di persecuzione in cui quella versava (essa compare, infatti, solo col secondo gruppo di *Dimostrazioni*, dunque nel 344). È però interessante notare che sia

Afraate sia i suoi interlocutori leggono i Libri secondo una tradizione esegetica cui, ad esempio, è estranea una nozione rabbinica centrale come quella relativa alla doppia Tōrāh trasmessa da Dio a Mosè, scritta e orale. Di piú, Afraate non sembra conoscere le grandi personalità che avevano allora autorità sulla comunità ebraica babilonese. Qui, come nel caso dell'ignoranza relativa al dibattito teologico greco (era l'ora della crisi ariana!), v'è una limitatezza della formazione e attenzione del «sapiente persiano», una sua inscrizione entro una regione appartata, che coltiva tradizioni siro-palestinesi arcaiche e forse minori, in ambito sia ebraico sia cristiano.

5.1.2. Due tratti possono precisare questo rilievo.

«Il regno eterno ha ereditato un popolo santo (cf. *Dn* 7, 27), che fu scelto al posto del popolo (di Israele). Infatti *li ha ingelositi con un popolo che non (è) popolo e li ha irritati con un popolo sciocco* (*Dt* 32, 21) e ha liberato un popolo santo. Ecco infatti tutto il patto di Dio è liberato dal peso di re e dominatori» (5, 23). Questa meditazione sulla *ecclesia e gentibus* che succcede alla Sinagoga e sulla libertà dei cristiani, che nel battesimo «sono sigillati figli del regno e hanno ricevuto la loro libertà da questo mondo» (*ibid.*), serba al suo interno, per designare la Chiesa, un termine inconsueto: *patto*.

«Ponete la corona nel patto verace del Signore», scriveva l'autore delle *Odi di Salomone* (9, 11). *Figli* e *figlie del patto* erano chiamati anticamente i cristiani, e questa designazione, che trova uso parallelo a Qumrān, rafforza l'impressione di sicuri legami intercorrenti fra ambienti cristiani di Siria e ambienti della diaspora palestinese.

Afraate poi (come piú tardi Efrem) ci attesta una tradizione liturgica secondo cui l'accoglimento del battesimo e quindi l'ingresso nel *patto di Dio* dipendevano da un voto di verginità o santità (cioè astinenza dai rapporti sponsali); solo i «solitari» erano cristiani. L'esortazione battesimale di cui abbiamo traccia include, come si è ricostruito, i seguenti elementi: «la chiamata di Cristo al discepolato (*Mt* 10, 34-39), citata regolarmente in un modo che combina *Mt* 10, 34-36 con *Lc* 12, 49-53; la chiamata alla *guerra santa* o alla lotta, in termini tratti sia dall'AT (*Dt* 20, 1-8!) sia dai passi paolini relativi all'*athlesis* ascetica (*1 Cor* 9) e al combattimento spirituale (*Ef* 6); una esposizione tipologica della "seconda circoncisione" praticata da Giosuè con una "spada" di pietra (*Gs* 5, 2), riferita al Cristo, la pietra, che circoncide i cuori con la sua parola, piú affilata di una spada a due tagli (*Eb* 4, 12); questi temi allora... orientano l'attenzione sui tre sensi della *ihidayuta* (la vita solitaria): 1. il divenire *soli*, accettando la chiamata di Cristo a lasciare i propri familiari; 2. il divenire "di un solo pensiero", accettando la circoncisione del cuore; 3. il rivestire l'*ihidayo* (unigenito!) Cristo» (Murray), entrando cosí nel suo *patto*, nella sua Chiesa.

Questa l'eredità presente con forza in Afraate. Certo ormai la Chiesa non è piú l'assemblea degli «eunuchi»: i figli del patto sono

solo alcuni tra i fedeli, anche se, nella prospettiva di Afraate, sono loro il cuore della Chiesa, popolo *escatologico*. *Ihidayo*, «solitario», è, infatti, Afraate stesso e, se non condanna le nozze, nella *XVIII Dimostrazione sulla verginità e la santità* (da intendersi, quest'ultima, nel senso sopra esposto) egli celebra a lungo la «vita solitaria»: «Noi abbiamo udito dalla legge — scrive —: *L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si congiungerà alla sua donna e diverranno una carne* (*Gn* 2, 24). E davvero questa è una profezia grande e sublime (...). Questo (ne) è il senso: quando l'uomo non ha ancora preso donna ama e onora Dio, suo padre, e lo Spirito di santità, sua madre, e non ha altro amore; ma quando l'uomo ha preso donna, lascia suo padre e sua madre, quelli di cui sopra ho scritto, e il suo pensiero si unisce a questo mondo... E dice: *i due diverranno una carne*, ed è vero: come l'uomo e la donna divengono una carne e un pensiero e l'intelligenza e la considerazione (dell'uomo) sono separate da suo padre e (da) sua madre, cosí, anche, l'uomo che non ha ancora preso donna e sta solo, ad opera di suo padre è in un (solo) spirito e in un (solo) pensiero» (*ibid*, 10-11), quelli di Dio.

Temi antichi, legati a meditazioni diffuse negli ambienti encratiti di Siria e Palestina, anche «ortodossi»: l'uomo, che secondo la sua condizione originaria era uno, solo, tutto volto verso Dio, e che nella sua condizione terrena non lo era piú, perché tutto il suo essere era ormai rivolto verso la donna, in Cristo ritrova (sia uomo sia donna, si badi!) la sua statura «monastica», nell'uomo esteriore non meno che in quello interiore.

Ma il testo citato consente di introdurre il secondo e ultimo aspetto dell'insegnamento di Afraate che qui si vuole ricordare: la sua pneumatologia.

«Come dimorano il Cristo e suo padre nei figli dell'uomo credenti?» (6, 11), chiede Afraate. Grazie allo Spirito, risponde: «Dal battesimo... riceviamo lo Spirito del Cristo. Infatti, nell'ora in cui i sacerdoti chiamano lo Spirito, il cielo si apre ed egli scende e cova sulle acque e quelli che sono battezzati lo rivestono» (6, 14). Ma *spirito* è femminile in siriaco e questo suo genere, che poi sarà volto al maschile, è rispettato da Afraate: per questo lo Spirito è *madre*, uccello che cova la creazione, secondo un'immagine che combina il versetto della Genesi (1, 2) a quelli del battesimo di Gesú al Giordano. Gli uomini, che nella «prima nascita» sono generati «in uno spirito animale» (cf. *Gn* 2, 7), pure *non* destinato alla morte, ricevono allora, «nella seconda nascita, che (avviene) nel battesimo, lo Spirito di santità da parte della divinità» (*ibid.*). Esso in loro è *l'angelo dei piccoli* (*Mt* 18, 10), che «sempre va e sta davanti a Dio e vede il suo volto» (6, 15), e qui difende chi si custodisce puro o accusa chi offende il tempio in cui dimora.

Tolto in qualche modo all'uomo nell'ora della morte, quando il corpo si dissolve e l'anima dorme in lui, esso è allora presente presso

Cristo e si riunirà poi a lui, se sarà stato giusto, al suono della tromba escatologica.

Dunque, anche qui convergono tradizioni arcaiche, in termini che risultano tuttavia dissonanti nei confronti dei loro piú frequenti sviluppi gnostici.

La particolarità giudeo-cristiana della fede di Afraate si può bene ricapitolare ricordando il breve credo che conclude la prima *Dimostrazione*: «Questa è infatti la fede: che uno creda in Dio, Signore di tutto, che ha fatto il cielo e la terra e il mare e tutto quanto è in loro — e lui ha fatto Adamo a sua immagine e lui ha dato la legge a Mosè e lui ha mandato nei profeti (qualcosa) del suo Spirito e lui, ancora, ha mandato nel mondo il Cristo; e che uno creda, ancora, nella vita dei morti e che creda, ancora, nel mistero del battesimo. Questa è la fede della Chiesa di Dio» (1, 19).

Cf. *Afrahat* (G.G. Blum) in TRE 1 (1977) 625-635; Brock II, 12.

5.2. *Efrem*

5.2.1. In una *Expositio totius mundi et gentium* del 359, dovuta ad un autore anonimo, pagano e probabilmente siriano, si trova annotato: «Certo la Mesopotamia possiede città numerose e varie, di cui alcune, che intendo citare, sono notevoli. Vi sono dunque Nisibe e Amida, i cui abitanti sono in tutto i migliori: sono molto avveduti negli affari e buoni cacciatori [si comprenda: procurano le bestie per i giochi imperiali]... ricevono dai persiani quel che vendono nel paese dei romani e quel che comprano qui lo vendono a sua volta (lí), salvo il bronzo e il ferro, perché non è permesso procurare ai nemici bronzo e ferro. Quanto a queste città sono sempre in piedi grazie alla saggezza degli dèi e dell'imperatore: le loro mura sono notevoli e respingono sempre, in periodo di guerra, il valore dei persiani. Fervide d'affari, vi si vive piacevolmente, come in tutta la provincia» — anche se una piú tarda cronaca dice, in particolare di Nisibe, romana dal 297 e residenza del *dux Mesopotamiae*, che appunto la sua importanza politica ed economica vi attira «da ogni luogo uomini stupidi, provocatori di torbidi e contestatori».

Nei pressi di Nisibe, in questa «piacevole provincia», nasce verso il 306, da genitori cristiani, Efrem. Era allora vescovo della città Giacomo (303 ca.-338): lui, scriverà Efrem, «generò (la Chiesa nisibena) e le diede il latte dell'infanzia», «la portò, bimba, nel suo grembo» (*Carmina nisibena* 14, rispettivamente 21 e 20 - si ricordi tuttavia che l'iscrizione di Abercio attesta comunità cristiane *ortodosse* nella città fin dalla fine del II secolo!); lui le fu, «nella sfrontata età della (sua) giovinezza, un temibile educatore» (*ibid.* 16, 17). Sotto il suo episcopato, condotto, sembra, con la dolcezza e con la verga, è costruita la prima grande chiesa della città (313-320 ca.); Giacomo, ancora, «sorgente interiore» (*ibid.* 13, 18) che salverà la città, di ritorno dal Concilio di Nicea, secondo una piú tarda fonte, vi aprirà una scuola in cui Efrem, su suo mandato, avrebbe commentato le Scritture.

Morto lui, dopo Babu (338-346), il cui governo fu caratterizzato da «spada e legge» (*ibid.* 14, 18) per correggere «la familiarità con molti (dèi stranieri o eretici)» della sua comunità adolescente (*ibid.* 20, 1), diviene vescovo Vologeso (346 o 350–361-362). Il suo è un tempo di tranquillità e gioia per la Chiesa di Nisibe, retta da un asceta colto e accorto. La comunità, che, scrive Efrem, «è simile ad uno specchio che riveste le sembianze del volto che vi si guarda» (*ibid.* 19, 4), è allora invitata ad assomigliare a lui, suo capo: «Somigliate al capo, membra! Abbiate quiete nella sua limpidezza e soavità nella sua mitezza e castità nella sua santità e dottrina nella sua sapienza» (*ibid.* 15, 3). Vologeso, infatti, possedeva in modo eminente queste virtú: «Misura e gravità hanno le sue parole e i suoi gesti — attesta Efrem —, anche i suoi passi hanno la cadenza della quiete» (*ibid.* 15, 5). Per questo è indicato come modello al suo successore, Abramo, che cosí custodito potrà con senno «strappare la zizzania che si è mescolata al suo frumento» (*ibid.* 20, 2) o abolire «le cattive abitudini» che tendono ad attecchire — si tratti della ricchezza della Chiesa («la Chiesa non possegga ricchezze — esclama Efrem —, le basti possedere gli spiriti!») o delle usanze pagane per i funerali (*ibid.* 21, 8).

Questo è il tempo in cui Efrem, probabilmente diacono, raggiunge maturità e autorevolezza sia nel suo insegnamento sia come scrittore.

Gli ultimi anni dell'episcopato di Vologeso erano stati, tuttavia, difficili. Se nel 359 è terminata la costruzione del battistero della città, in quello stesso anno le campagne circostanti sono devastate dai persiani. Nel 361, poi, l'imperatore Giuliano tenta la restaurazione del culto pagano: introduce in Nisibe un idolo e vi compie un sacrificio. Nel 363, infine — già sotto l'episcopato di Abramo, la città, «senza abitanti», è ceduta da Gioviano ai persiani. Parte della popolazione l'abbandona allora in tre giorni, senza incidenti. Efrem, che vi resta, rende buona testimonianza a Shapur II: «Il giusto, la cui ira fu veemente, mescola alla collera la sua misericordia cosí che non fummo condotti in cattività né dispersi, ma ci fece abitare nella nostra regione. Il re (Giuliano) era divenuto un sacrificatore (agli idoli) e aveva disonorato le chiese; il re mago onorò il santuario» (*Contra Julianum* 2, 26-27). Tuttavia, Nisibe venne ripopolata con una immigrazione di piú di 12.000 persiani e perdette il suo carattere «greco». Efrem dopo poco la abbandona e ripara ad Edessa. Qui, in una situazione di grandi controversie dottrinali, egli continua, sembra, l'insegnamento. Durante la carestia del 372-373, parteciperà attivamente all'organizzazione dei soccorsi ai bisognosi: distribuisce cibo e seppellisce i morti. Secondo la cronaca della città, muore il 9 giugno 373, poco dopo i raccolti di maggio che avevano posto fine alla penuria.

5.2.2. Dunque Efrem è vissuto in profonda comunione con la Chiesa locale presieduta dal vescovo. Per lui, in un tempo di profonde e drammatiche lacerazioni («dispute nei mercati e divisioni nelle assemblee e dentro la chiesa spada e pugnale», scriverà nei suoi ultimi anni in *Inni de fide* 53, 2), la fedeltà alla tradizione ecclesiale è il criterio primo dell'ortodossia. Questo è un tratto maggiore del suo stesso insegnamento: dinnanzi alle comunità eretiche egli osserva, ad esempio, che esse si chiamano secondo il nome del loro fondatore; solo le comunità ortodosse si designano unicamente col nome di *cristiane*. Ancora: Efrem è preoccupato della legittima ordinazione di colui che presiede la comunità; se essa non si colloca nella retta successione apostolica, testimonia della falsità della dottrina professata.

Anche Efrem, come Afraate, è un *ihidayo*, un solitario (senza che questa designazione alluda ancora a forme di vita propriamente monastica).

Anche lui celebra i figli e le figlie del patto, cui consegna, tra l'altro, i canti che durante la liturgia istruiscono i fedeli.

Anche lui ricorda le vecchie tradizioni battesimali della Chiesa di Siria, profondamente legate ad una ecclesiologia del *patto* e alla pratica della «vita solitaria». «Ecco, la spada di nostro Signore (è) nelle acque — scrive in uno degli *Inni de nativitate*, 8, 16-17 —: divide i figli dai padri. È infatti la spada viva che, ecco, opera la divisione dei vivi dai morti. Ecco, si immergono e divengono vergini e santi, perché sono scesi, si sono immersi e hanno rivestito l'uno Unigenito (*ihidahyo*, ancora)».

Anche lui attesta la custodia di tradizioni prossime al giudaismo (pur attaccato con acre veemenza) e la permanenza di usi ormai in via di estinzione. Ad esempio, Efrem commenta ancora il testo evangelico del *Diatessaron* di Taziano: una generazione piú tardi esso verrà sostituito dalla versione dei Vangeli separati.

Un problema rilevante pone l'esatta delimitazione del suo lascito letterario. Numerosi scritti «di scuola» gli sono attribuiti senza che sia sempre possibile giungere ad una loro sicura individuazione, e le versioni complicano il quadro. Grande innografo (ma non tutti i suoi *madrashe* sono destinati all'esecuzione pubblica), Efrem ha lasciato diverse collezioni di canti, ora di carattere propriamente liturgico (come gli *Inni de nativitate*), ora di carattere dottrinale, a volte prettamente polemico (*Inni de fide, contra haereses*), ora di argomento vario (*Carmina nisibena*, *Inni de paradiso*). Vi sono poi opere in prosa, talora ritmata. Qui ricorderemo solo il commento al *Diatessaron*, appunto, o quello alla Genesi e all'Esodo e gli scritti volti a confutare Marcione, Bardesane, Mani.

5.2.3. Sono questi eretici e gli ariani, i temerari «scrutatori» del mistero, ad essere spesso gli interlocutori di Efrem. Ad essi Efrem rimprovera l'immodestia, che li priva di retta intelligenza: «Tu ti cibi

con misura, pure indaghi senza misura. Piccola è l'interiorità del tuo spirito: dagli dottrina con misura! (...) Non prendere troppo, per non morire. Mangia prendendo dalla Dottrina, la tavola che tutti nutre (cf. *Prov* 9, 1-6). È lei la tavola del regno!» (*Sermones de fide* 2, 127-135).

E la Sapienza è colta nel Libro *e* nella creazione, *nell'uso* della creazione: «Ho guardato la Parola del creatore e l'ho paragonata alla Pietra che camminava con il popolo nel deserto (cf. *1 Cor* 10, 4). Senza raccogliere né accumulare in sé acqua riversava sul popolo mirabili torrenti (cf. *Sal* 77, 15-16). Non v'era acqua in lei, ma da lei sgorgarono oceani: cosí da nulla la Parola creò le sue opere» (*Inni de paradiso* 5, 1). Questa è la confessione di Mosè al principio del Libro, resa «perché natura *e* Libro recassero testimonianza al creatore: la natura tramite l'uso, il Libro tramite la lettura» (*ibid.* 5, 2).

Dunque la contestazione del litigioso discutere degli eretici non interdice l'indagine né interdice le arti. Entrambe, nelle loro varie misure, introducono anzi ad un sapere sofianico che incontra Dio. Se il suo mistero, infatti, eccede ogni «lingua» («Troppo piccolo è l'uomo perché sia capace di udire tutte le lingue, ma se fosse in grado di udire la (stessa) lingua degli angeli spirituali, si innalzerebbe poi ad udire il silenzio parlato tra il Padre e suo Figlio?» — *Inni de fide* 11, 7), pure Dio è Dio creatore e rivelatore di sé, fino all'Incarnazione della sua Parola e alla croce. «Una è la sua natura» sí, ma «è possibile vederla»; «uno è il suo silenzio» sí, ma «può essere udito» (*ibid.* 11, 9).

Efrem insiste sul mirabile abbassamento di Dio, fonte di ogni conoscenza: «Le chiavi della dottrina, che aprono tutti i Libri» sono quelle di colui «che tramite la sua croce ha aperto la porta del paradiso» (*Inni de paradiso* 6, 1 e ritornello). È Dio che «ha lasciato il carro dei quattro Viventi ed è sceso e ha fatto per sé della croce un carro verso le quattro regioni (del mondo). Ha lasciato i serafini e i cherubini ed è sceso, ha patito la derisione dei crocifissori» (*Inni de fide*, 17, 8), anche se «si è fatto piccolo e di nuovo grande, per farci grandi» (*ibid.* 31, 9). Infatti, annota Efrem, «se si fosse fatto piccolo e non anche grande, per noi sarebbe rimasto piccolo e disprezzabile» (*ibid.*), avremmo detto di lui: «È cosí» (*ibid.* 31, 11). Per questo, «perché non ne avessimo danno» (*ibid.*), «si è fatto piccolo e grande» (*ibid.* 31, 9).

Dio si fa conoscere *nel mutamento*, nei molti sembianti che incessantemente sveste e riveste, lui, «che non ha sembiante» (*ibid.* 31, 11). Prossimo e lontano, egli sconcerta l'uomo per indurlo ad intelligenza e elevarlo. E la creatura che ha compreso la Parola del suo Signore allora lo loda: «Gloria al Nascosto, che neppure con l'intelligenza può essere (anche solo) toccato da parte di coloro che lo scrutano, ma che fu toccato, per sua grazia, dalla mano dell'umanità! La Natura che non fu mai toccata, nelle sue mani è legata e serrata, nei suoi pie-

di inchiodata e crocifissa. Lei stessa, di sua volontà, si è fatta corpo per coloro che l'avrebbero presa» (*Inni de nativitate* 3, 5).

Dunque apofatismo, ma nella ricerca, in vita modesta, nella Chiesa: questa la via indicata da Efrem. Uomo interiore e uomo esteriore si debbono raccogliere, entrambi e insieme: preghiera e confessione, *insieme*, sigillano il credente. La prima è quel «sapore nascosto» che «arricchisce e rende fragrante il profumo» della seconda (*Inni de fide* 20, 11). L'una purifica «di dentro i pensieri intorbidati»; l'altra purifica «i sensi esterni», perché «l'uomo che, ecco, fu diviso, si raccolga (in) uno, o Signore, e uno divenga davanti a te» (*ibid.* 20, 17).

L'uomo *può* questa unificazione. Efrem canta spesso la potenza della libertà umana: «La libertà è padrona dei propri pensieri... la necessità non ha mai piegato la sua volontà» (*Inni contra haereses* 5, 3). Di qui l'invito pressante rivolto ai fedeli: «Liberatevi dunque, gettate da voi il peso e innalzatevi velocemente da voi stessi, nella potenza della libertà. Non siamo infatti pietra, sorda per natura. L'anima può salire. Facciamola giungere velocemente: la sua ala si alza», *portata* dallo «Spirito che dall'alto» viene e «si mischia alla nostra interiorità, lui, la cui ala è celeste» (*Inni de ecclesia* 31, rispettivamente 2 e 1).

Cf. *Ephrem le Syrien* (E. Beck) in DSpir 4 (1960) 788-800; *Ephraem Syrus* (R. Murray) in TRE 9 (1982) 755-762; S. Brock, *The Luminous Eye — The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Roma 1985.

5.3. *La «scuola» di Efrem*

Già le numerose opere attribuite ad Efrem consentono di percepire, oltre alla rilevanza del suo influsso, l'ampiezza della produzione di ambienti in qualche modo a lui prossimi. In particolare, alcuni testi celebrano la *nuova* vita monastica giunta allora in Siria, verso la metà del secolo, dall'Egitto, ad opera di «Padri di monaci», come, forse, Mar Eugenio. Ma qui sembra utile richiamare l'attenzione su due diversi scritti.

5.3.1. «La caverna dei Tesori»

In primo luogo su «*La caverna dei Tesori*», che nei manoscritti reca anche il titolo di *Discorso sullo «In principio»* o *Libro dell'ordine delle generazioni da Adamo fino a Cristo*, e che è attestato in numerose versioni orientali. Una tradizione tarda, che non sembra risalire oltre l'XI secolo, indica in Efrem appunto l'autore di questo testo in cui vengono riesposte le vicende del mondo dalla sua creazione fino alla Pentecoste, in dipendenza dalle Scritture, ma anche da vari scritti di esegesi biblica giudeo-cristiana o apocrifi, che rendono l'opera assai preziosa. Tuttavia essa non è né di Efrem né della sua scuola, pur presentando elementi comuni alle tradizioni cui egli attinge: essa stessa

anzi costituisce, forse, per lui una fonte. Infatti, anonima, di formazione composita (in essa sono presenti unità letterarie diverse), pervenutaci in due distinte recensioni (A e B), anche se i piú la collocano verso la metà del IV secolo, oggi si suggerisce di datarla già al III. Questo in particolare sulla base della sua ultima sezione, uno scritto apologetico, indirizzato ad un «nostro fratello in Cristo, lo splendido Namosaya» (44, 17B), «amico della dottrina» (44, 1A), «nostro fratello nella legge» (52, 14B — si noti che *Namosaya* è nome che per sé significa *legalis*). Qui si dice che i giudei allora «pressavano i figli della Chiesa» a mostrare loro «gli antenati della santa Maria», che essi chiamavano «adultera» (44, 1-3). Queste controversie sulla genealogia sembrano essere bene situabili nel III secolo.

Adamo e Cristo, connessi dal Golgota, sono inizio e termine dello scritto. Ad un capo si trova il giorno della creazione di Adamo, quinto giorno della prima settimana. Adamo è qui presentato nella gloria del suo essere immagine di Dio, ricapitolazione di tutta la creazione, «re e sacerdote e profeta e signore e capo e guida di tutte le creature» (2, 23B). Il suo volto, infatti, allora «si infiammava di luce gloriosa, come la sfera del sole, e la luce del suo intelletto (era) come raggi di sole e la somiglianza del suo corpo come la luce gloriosa del cristallo» (2, 14B). Ancora: nell'ora della sua creazione egli fu anche «innalzato cosí che salisse al paradiso su di un carro di fuoco, mentre gli angeli cantavano «gloria» davanti a lui, i serafini (lo) proclamavano santo, i cherubini (lo) benedicevano» (3, 8). Posto fin dal principio nell'Eden, «la santa Chiesa» ovvero «la misericordia di Dio che si estenderà su tutti gli uomini» (3, 17B), perché Dio sapeva quanto sarebbe accaduto, dopo il peccato egli è consolato dal Signore e, dopo la morte, è sepolto sul Golgota in una caverna che subito si chiude. Qui, «sul corpo di Adamo», in un altro quinto giorno della settimana sarà conficcato l'albero della croce di Cristo (49, 3B). Allora, annota l'autore, la porta della caverna «si aprí sul volto di Adamo» (*ibid.* 9A) e il sangue e l'acqua, usciti dal costato del crocifisso, «si versarono nella (sua) bocca» (*ibid.* 10A) e «il volto di Adamo risplendette» (*ibid.* 9B).

Cf. *La caverne des Trésors - Les deux recensions syriaques*, Su-Min Ri éd. (CSCO [t] 486; [v] 487), Lovanii 1987.

5.3.2. Cirillona

Un secondo autore del periodo, questa volta effettivamente inscritto nella tradizione efremiana, è Cirillona. La sua attività letteraria si svolge verso la fine del IV secolo: l'*Inno sulle locuste, sul castigo, sull'invasione degli unni*, in cui si canta l'afflizione del mondo e si supplica Dio perché faccia cessare la sua ira, si lascia ben situare negli anni 395-396. È del 395, infatti, una irruzione degli unni entro i confini dell'Impero che interessò anche la Siria; sono da collocarsi tra il

395 e il 396 violenti terremoti, di cui dà notizia, tra gli altri, Giovanni Crisostomo; sono del 396, infine, siccità e carestia in quelle regioni. Cirillona è l'autore secondo l'indicazione data dal titolo di uno dei carmi; la *Cronaca edessena* invece riferisce che «il presbitero Absamias, figlio della sorella del beato Efrem, compose odi e sermoni sull'incursione degli unni nell'Impero dei romani». È Absamias il nome monastico di Cirillona? Su questa congettura sembra concordare la critica.

Edesseno, Cirillona, che viene indicato come uno dei migliori poeti della letteratura siriaca, ha lasciato sei scritti tra inni, omelie ritmiche e carmi. Sono tutti testi fitti di *allusioni* bibliche (in Afraate ed Efrem la *citazione* dalla Scrittura è sempre staccata dal contesto, ha rilievo in esso) e mostrano tra l'altro, un uso abituale dei soli Vangeli separati (per Efrem, ricordiamo, il rinvio era istintivamente al *Diatessaron*).

La Scrittura è del resto al cuore della meditazione di questo autore: «Quando leggo il Nuovo Testamento, cose nuove ne sgorgano per me. Quando medito il Vangelo, la buona novella della vita mi viene inconro... Giovanni e i suoi compagni sono divenuti le sorgenti della creazione. Da loro l'umanità ha attinto una vita nuova e perfetta» (3, 1 — rinvii ai testi e ai paragrafi al loro interno sono dati secondo la divisione proposta da Cerbelaud — cf. *infra* la bibliografia). Essa, e il mistero eucaristico, in cui lo Spirito porta al credente Cristo: «La bocca resta chiusa e divora il fuoco. La lingua tace e riceve la concezione. La lingua di carne non è bruciata dalla lingua di fiamma, come il roveto nel deserto, che non fu bruciato dalle fiamme. I discepoli hanno ricevuto la lingua di fuoco, un discorso nuovo, in cui non erano nati. Dalla lingua del Vigilante [l'angelo] Maria aveva ricevuto una concezione nuova e inusuale. Le lingue dello Spirito sono scese sulle lingue fatte di carne e la generazione divina è avvenuta nel seno di carne di una figlia d'uomo» (3, 9).

Si vede: eucaristia e discesa dello Spirito, concezione di Maria e Pentecoste si fondono. Allora, dinnanzi alla misericordia e dolcezza di Dio si leva il grido della meraviglia: «Stupore di meraviglia! Tu che ascolti scuotiti: ecco, pescatori e pubblicani sedevano a mensa accanto a lui mentre angeli e vigilanti tremavano davanti a lui!» (1, 7).

Cf. C. Vona, *I carmi di Cirillona*, Roma 1963; Cyrillonas, *L'Agneau véritable*, par D. Cerbelaud, Chevetogne 1984.

5.4. *Il «Liber graduum»*

Nel 1926, M. Kmosko pubblicava un ampio testo anonimo, comprendente ben trenta discorsi, il *Liber graduum*. La menzione, in un esempio, del Piccolo Zab, che segnava il confine tra l'Adiabene, a nord, e il Bet Garmai, a sud, lascia supporre che l'autore ne sia un siriano orientale. Il ripetuto ricordo della persecuzione cui i fedeli erano allora soggetti consente poi di situare il libro nel IV secolo, dopo il 341 e piú probabilmente, per la convergenza di altri indizi, nell'ultimo terzo del secolo. L'uso del testo evangelico nella forma che esso presenta nel *Diatessaron* invita, però, a non abbassare troppo la sua datazione: si è visto che se Efrem cita abitualmente l'opera di Taziano, Cirillona, verso la fine del secolo, ha in mente il solo testo dei Vangeli separati. Si deve segnalare, tuttavia, che alcuni ritengono volutamente arcaizzanti alcuni tratti del libro e lo situano nella prima metà del V secolo.

Come già in Afraate e in Efrem, anche nel *Liber graduum* una è la comunità cristiana in cui sono vergini, continenti e sposati che continuano la loro vita coniugale; anche qui almeno una volta essa è chiamata *patto* (27, 4). È però piú propriamente un patto quello stabilito con Gesú da parte di chi intenda «divenire solitario» (nel senso premonastico già segnalato) e quindi camminare sulla «via della perfezione»; un patto che impegna ad «ascoltare le parole (del Signore) e a custodirne i *grandi* comandamenti» (19, 1-2), che fa divenire, come già altrove si è visto, «figli del patto» (10, 9), in una comunità piú ristretta, entro l'unica Chiesa.

Posto sul «gradino della giustizia» è in essa colui che «non fa ad alcuno quel che a lui (stesso) è odioso e (che), come vuole gli uomini facciano a lui, cosí fa ai figli dell'uomo che lo incontrano» (1, 4: si noti la combinazione di *Mt* 7, 12 con *Tb* 4, 5, probabilmente propria del *Diatessaron*). Per questo i *giusti* sono soggetti ai «*piccoli* comandamenti», che chiedono digiuno, preghiera, elemosina, ma secondo una data misura. Essi, infatti, sono coloro «che hanno vari difetti, perché non sono giunti a (compiere) *tutti* i comandamenti di nostro Signore né hanno fatto *tutta* la sua santa e accogliente e perfetta volontà, perché non si sono svuotati [il verbo della *kenōsi*!] né si sono fatti santi [nel senso della continenza del "solitario"]» (3, 2). A loro il Signore dice: «Se non giungete alla perfezione, saziate gli affamati, vestite i nudi, visitate gli ammalati... (cf. *Mt* 25, 35-40). *Per questo* — dice — *venite, ereditate il regno* (*Mt* 25, 34)» (*ibid.*). Essi cioè *qui* ricevono la «benedizione della piccola caparra» (1, 3).

Il «carisma del Paraclito» (*ibid.*) è dato invece a chi cammina sulla via della perfezione e osserva i grandi comandamenti.

Si noti: tutte le vie cristiane sono vie di umiliazione. Coloro che si sono umiliati poco e «non davanti a tutti», «non hanno conosciuto la verità qual è» (1, 2): «nessuno conosce la volontà di Dio dall'inchiostro [dalla lettura delle Scritture] se non colui che ha avuto parte allo Spirito, cioè se non chi è divenuto piú *mite ed umile* di tutti gli uomini (*Mt* 11, 29 + *Nm* 12, 3), come (Dio) ha detto: *A chi guarderò e in chi abiterò, se non nel mite e umile di spirito che custodisce la mia parola?* (*Is* 66, 2)» (*ibid.*).

Tuttavia, perfetto è colui che pratica del tutto la spogliazione e

l'umiltà: «I giusti non rapinano né insultano né opprimono né cercano quel che non è loro. I perfetti non posseggono né edificano né piantano né ereditano sulla terra né lavorano per il cibo e la veste, ma vivono miseramente, per grazia»; essi «non posseggono piú di un cibo misero e di una veste umile»; «in un (solo) giorno danno tutto il loro avere ai bisognosi e ai tribolati e prendono la loro croce e vanno dietro al loro Signore, in spirito, e in spirito lo servono amando tutti gli uomini e pregando per loro» (14, 1-2).

Si noti: anche «i discepoli della fede» «perché hanno divelto gli altari (dei pagani) patiscono persecuzione e sono uccisi», divenendo martiri (30, 4). Nel loro «bello zelo» essi però «non amano i loro uccisori e i loro persecutori e li ingiuriano, pur morendo certamente per il Signore» (*ibid.*). «I martiri della carità», invece, che non giudicano alcuno (cf. *Mt* 7, 1), parlano dolcemente al pagano e all'eretico, «insegnano loro umilmente», ed essi non li uccidono, anzi «gioiscono di loro»... ma talora patiscono persecuzione e morte dai giusti, dagli zelanti (*ibid.*).

È una situazione complessa quella descritta dal *Liber graduum*, propria di una Chiesa provata fuori e dentro. Ma i «gradini» sono molti, si badi: solo con precipitosa astrazione si può irrigidire nei due «ordini» dei giusti e dei perfetti la mobile vicenda dei molti e di ciascuno. Certo vi sono alcuni discepoli, forse anche itineranti, poveri e «solitari», posti nella sequela stretta della via del Maestro. Loro è la «perfezione degli apostoli» che dicevano: «Volevamo morire e condurre a nostro Signore gli uomini e i peccatori... e che lo lodassero», poiché «chi ha amato nostro Signore ama ogni uomo piú di sé» (13, 7), come lui lava i piedi di tutti, cominciando da quelli di Giuda, secondo una tradizione qui attestata (17, 3; cf. anche 22, 11; 27, 1), ed è divorato dal fuoco dello Spirito. Ma tutti sono battezzati nell'unico battesimo e ricevono l'unica salvezza.

Dunque il *Liber graduum*, pur con accenti propri (è ad esempio assai sobrio nell'uso di immagini), si inscrive in una tradizione antica della Chiesa d'Oriente, prossima a manifestare anche le sue contraddizioni (la crisi messaliana, su cui si dovrà tornare), ma feconda, come vedremo, anche oltre l'area siriaca. Le *Omelie* dello Pseudo-Macario, assai vicine a taluni accenti di questo testo e che rivelano contatti certi con le dottrine degli ambienti messaliani, sono l'espressione *greca* di un autore che probabilmente veniva dalla Mesopotamia in quegli stessi decenni.

Cf. *Liber graduum* (A. GUILLAUMONT) in DSpir 9 (1976) 749-754.

LA STAGIONE DELLE TENSIONI E DELLE DIVISIONI (V E VI SECOLO)

Introduzione

Tra il 585 e il 596 Barḥadbeshabba 'Arbaia in un discorso *Sulla formazione delle scuole* con cui inaugurava i corsi che si svolgevano alla scuola di Nisibe, tracciando la storia di questa e ricordando il tempo dei suoi inizi ad Edessa, loda tra gli altri il «capo ed interprete» (ovvero commentatore delle Scritture) Qiiore. Costui, «che era uomo di Dio», «benché fosse un digiunatore e un nazireo [cioè un asceta], pure svolgeva con potenza» il suo incarico. Barḥadbeshabba annota: «Era crucciato da questa unica (cosa), che i commentari dell'Interprete [leggi: di Teodoro di Mopsuestia] non fossero ancora tradotti in lingua siriaca»; egli allora «interpretava (i Libri) a partire dalle tradizioni di Mar Efrem, trasmesse, come dicono, dall'apostolo Addai, quegli che, primo, fu il piantatore dell'assemblea di Edessa». È utile leggere anche la nota che segue queste righe, perché bene attesta la perdurante complessità dell'esegesi praticata nelle scuole della Chiesa d'Oriente: «Di fatto — scrive il nostro autore — anche quel che [ora, alla fine del VI secolo] chiamiamo la tradizione della scuola, non diciamo (che sia) l'interpretazione dell'Interprete, ma quelle altre che di bocca in orecchio si sono trasmesse (fin) da prima».

Dunque, accanto al commento *greco* degli antiocheni (di Teodoro soprattutto), si è mantenuta viva ed autorevole in Siria la tradizione antica, sigillata dal nome di Efrem, ma a lui anteriore — per quanto dubbio possa essere il rinvio all'apostolo dato in precedenza.

Ma, tornando a Qiiore, si deve situare la sua attività alla scuola di Edessa nei primi decenni del V secolo (sembra sia morto verso il 436/437: su di lui e sulla situazione della città in quei decenni, cf. *supra* 3.2.3.). Sono quegli gli anni in cui sappiamo che si avviò effettivamente la traduzione degli scritti di Teodoro, sostenuta dapprima forse dallo stesso Rabbula, allora vescovo della città, e certo, dopo la sua morte, avvenuta nel 435, dal suo successore Ibas, che la tradizione ricorda appunto come «il traduttore». Si trattava di introdurre nella scuola un'esegesi assai piú «letterale» dei testi, soprattutto dell'AT, che ne proponeva una lettura prevalentemente storica, tutta interna alle vicende di Israele, volta ad educare l'uomo, l'uomo *comune*, al timore di Dio («a tenere le anime nel timore divino e a trasmettere gli insegnamenti della pietà», scrive Teodoro), e *cosí* pedagogia preparatoria a Cristo: luoghi e figure dell'AT sono infatti qui solo in singoli casi riferibili propriamente all'economia e al mistero dell'Incarnato. Di fatto, questa esegesi, come in ambito greco contrasta quella alessandrina e, piú in generale, ogni commento allegorico e tipologico «continuo» del

testo biblico, nella sua sobrietà non presta molto credito neppure a quelle tradizioni giudeo-cristiane che accompagnavano e dilatavano i testi delle Scritture, cosí diffuse in Siria.

All'acquisizione di questa disciplina esegetica, che in principio valorizza le conoscenze linguistiche, retoriche, l'analisi storica dei testi, si affiancava allora l'introduzione di scritti che comportavano un affinamento ed anche un rinnovamento del vocabolario teologico e filosofico. Se Ibas, Kumi, Ma'na di Shiraz traducono Teodoro e Diodoro di Tarso anche nei loro scritti cristologici, negli stessi decenni, in connessione con quel progetto, opera anche Proba, cui si debbono versione e commento di opere aristoteliche e dell'*Isagoge* di Porfirio.

Non sono certo queste le sole direzioni in cui si svolge il lavoro dei traduttori siri di questa prima metà del V secolo. Un manoscritto edesseno del 411 contiene tra l'altro una versione della *Teofania* e della *Storia dei martiri palestinesi* di Eusebio di Cesarea, e un secondo codice del 462 racchiude la *Storia ecclesiastica* dello stesso autore.

E del resto si fa risalire a questi stessi primi decenni del V secolo anche la traduzione di vari scritti di Evagrio il Pontico, in particolare delle sue *Centurie gnostiche*, in una versione che ne modifica il testo conformandolo alle scelte «antiochene» che *questi* ambienti intellettuali hanno compiuto. Anche in questo caso, si tratta di una scelta che non solo rafforza una tradizione monastica recente in quella Chiesa, ma lo fa proponendo testi di grande vigore intellettuale, in cui sapienza del deserto e accorta indagine dell'economia divina giungono in ambito greco ad una delle sintesi piú complesse e alte.

Quelli qui citati sono pochi esempi, ma, forse, bastano: esegesi, logica, storia, spiritualità, teologia — la Chiesa d'Oriente, dapprima nelle sue province occidentali, «romane», è in breve tempo esposta ad un confronto serrato con le opere dei piú colti Padri greci di quella e delle precedenti generazioni (che pure in parte, a loro volta, da sue tradizioni o sintesi erano stati direttamente o indirettamente influenzati).

È un'acquisizione che ne modificherà talora la fisionomia e la impegnerà nelle nuove discussioni che in quei decenni dividevano le Chiese greche.

6.

UNA PRIMA SINTESI MONASTICA: GIOVANNI IL SOLITARIO

6.1. Numerosi sono i problemi biografici e interpretativi concernenti Giovanni il Solitario. Certo è solo che parte del *corpus* di scritti che circola sotto il suo nome si rintraccia in un manoscritto datato 581 d.C. e che Babai il Grande, agli inizi del VII secolo, cita una sua lettera chiamandolo «Giovanni il Solitario del paese di Apamea». Un recente, piú puntuale studio del suo vocabolario cristologico ha consentito di collocarne l'attività nella prima metà del 400, contribuendo cosí a rafforzare la tesi di quanti lo distinguevano già da un secondo Giovanni di Apamea, noto per la polemica che Filosseno condusse contro di lui e altri rappresentanti di un «origenismo radicale» in Siria alcune generazioni piú tardi, verso la fine di questo stesso secolo.

La sua meditazione su Cristo sembra, infatti, fortemente influenzata dall'insegnamento di Efrem, trasmesso negli ambienti della Scuola di Edessa e lí ancora ben vivo nei primi decenni del V secolo. Insieme, però, essa reagisce già, sulla scia di Rabbula, ad una «eresia dei due Figli» che si può ben collegare all'acquisizione, allora appunto lí in corso, degli scritti antiocheni. Giovanni sembra, quindi, lui pure esprimere, con una terminologia ancora oscillante e nel quadro di una tradizione i cui tratti in quegli anni erano discussi e trascesi, la preoccupazione di tener ferma l'unità inconfusa del Verbo incarnato. Scrive, infatti, in una lettera a due suoi corrispondenti, Eutropio e Eusebio (nella seconda a loro indirizzata): «Non riteniamo (avvenga in lui) una miscela confusa delle nature, al modo della mescolanza delle cose, né pensiamo ad una distinzione scissa, per non farci venire in mente due cose, in modo distinto!».

Giovanni non è un monofisita, dunque, né un calcedonese. Anteriore a quegli sviluppi egli, pure, cerca di far fronte ad una crisi che divide le comunità in quegli stessi luoghi in cui i cristiani hanno cominciato ad essere chiamati tali, come osserva in un suo opuscolo. E, pur esponente di un «ascetismo erudito», avvertito degli apporti greci — in particolare alessandrini —, come si è scritto, egli talora reagisce con vigore ad una «ellenizzazione» delle Chiese di lingua siriaca che giudica sconsiderata. Nel prologo del suo commento al Qoelet, ad esempio, denuncia la passione per «la parola elegante» che convince molti a leggere e imitare le esegesi greche della Scrittura, rinunciando a sostenere «la potenza della Parola» che le sue pagine letterariamente modeste e forse sconnesse pure attestano e che sembra convenire alla lingua e all'intelligenza semite.

Questi appunti non devono sorprendere: in parte essi bene si adattano a quella scelta propriamente monastica di cui Giovanni è, in Siria, uno dei primi testimoni e insieme *autori* e che anche in ambiti monastici greci, tanto piú in un tempo in cui ancora viva era la memoria della crisi ariana, induceva almeno a moderazione nell'uso della «dialettica», se non a franco disprezzo per essa («Non è utile alla nostra via», scriveva Evagrio, e citava *Mt* 25, 34-36 ove non se ne fa menzione perché, concludeva, «*il Regno di Dio non è divenuto in parola ma in potenza* (1 *Cor* 4, 20)», — *Lettera* 61, secondo la versione siriaca). In uno dei suoi numerosi scritti (lettere, trattati, dialoghi, raccolte di capitoli o testi propriamente esegetici), il cosiddetto *Trattato sulla perfezione della verità*, egli annota: «Dunque piú di ogni altra

cosa per la nostra vita [la vita solitaria] si esigono *lontananza e quiete*». In esse, esorta, «abbiamo sollecitudine per l'edificio della conoscenza non usando un digiuno immoderato (e) neppure una tribolazione grande, disordinata, ma nell'assiduità alla parola di luce [la parola delle Scritture!] e nell'intelligenza dei misteri delle nature...!». E, infine, conclude queste osservazioni scrivendo: «In breve: tutte le osservanze della conoscenza sono poste in atto dalla lontananza e dalla quiete. Al di fuori di esse non è possibile che uno *veda la propria anima*... Da ciò infatti la mente è raccolta dal vano vagare e (per ciò) muoiono i pensieri che depredano la mente e periscono i mezzi che insultano l'uomo e svaniscono le passioni che lo uccidono». Cosí la vita solitaria e quieta è essenziale per acquisire la conoscenza di sé e *quindi* (con progressione evagriana — e diversi indizi lasciano pensare che Giovanni fosse a conoscenza delle prime versioni siriache degli scritti del Pontico) quella del *mondo nuovo* che in Cristo è dato di intendere e sperare.

6.2. Ora il tema della speranza e dell'attesa escatologica come tratti distintivi della vita cristiana e ragione della peculiare testimonianza del solitario nella Chiesa è nodale per Giovanni e insieme segna uno dei punti di raccordo della sua meditazione a quella tradizionale nella letteratura delle precedenti generazioni cristiane di Siria.

Nel cosiddetto *Primo dialogo di Mar Giovanni il Solitario con il beato Thomasios sulla speranza futura* si narra che costui, monaco colto, e imbarazzato nella sua «sapienza greca», si rivolse un giorno a lui perché, avendone letto delle preghiere, si era detto «che cosí poteva pensare solo uno che avesse ricevuto da Dio una rivelazione». Da lui, quindi, confidava di poter finalmente ascoltare qualcosa circa «la speranza della sua vita», il destino di questo sé/anima straniero al mondo, in esso indicibile: «l'anima — dice — è (fatta) di nulla». Ora, risponde Giovanni, questo «nulla quanto al mondo» ha unica dimora in Cristo. Nella sua *Terza lettera a Eutropio e Eusebio* egli, commentando un passo di Ignazio di Antiochia (*Rm* 2, 1: «Se tacerete di me io diverrò Parola di Dio, se invece amerete il mio corpo sono di nuovo voce»), similmente annotava: «Fino a quando sarò nel mondo della voce e non nel mondo della parola?... Fino a quando sarò voce e non silenzio? (...) Verso il silenzio tende infatti l'anima, spogliata di quanto è visibile, mossa nelle cose nascoste, meritevole delle rivelazioni su cui non è (possibile) alla natura dei suoi sensi produrre una parola di voce». Qui, in Cristo, «nella nuova vita, in quel che supera i tre ordini della voce e della parola e dello (stesso) silenzio (creaturale), l'uomo nuovo giunge alla vera sapienza». Qui, nel silenzio di Dio udibile in Cristo, secondo le espressioni di Efrem, hanno compimento i movimenti della creatura: in un «silenzio spirituale», «nello stupore per il Silenzio che (è) su di lei», come Giovanni scrive in una sua *Lettera sulla preghiera*.

6.3. V'è almeno un secondo tratto dell'insegnamento di questo solitario su cui è opportuno brevemente sostare: la distinzione tra giusto e spirituale, in parte coerente a quella attestata dal *Liber graduum* e dalla tradizione macariana. Nei suoi scritti è incessante l'insistenza sulla necessità dell'osservanza dei comandamenti. La condotta dell'«uomo interiore» esige la lotta contro le passioni. Solo con la «purezza del pensiero», in un corpo continente, l'uomo giunge a quella «limpidezza» che gli dà accesso alla «condotta dell'uomo nuovo», la «conoscenza» che è familiarità con Dio. Si noti: questo ordine della crescita e interiorizzazione della condotta cristiana (livello corporale, psichico o «del pensiero», spirituale), del resto coerente ad un'antropologia paolina, cosí come la distinzione tra «purezza» e «limpidezza» sono termini della meditazione di Giovanni che troveranno ampia recezione nella successiva letteratura monastica di lingua siriaca. Ora tuttavia, prosegue, il giusto, se resta tale, è l'uomo psichico che compie le buone azioni prescritte dalla legge ciecamente, fiero della propria osservanza, del proprio zelo, in cui confida. Incessante «ricordo di Dio» e percezione della propria pochezza sono invece i segni della condotta spirituale, di chi — scrive nella *Lettera sulla preghiera* — «è divenuto degno di entrare piú addentro (del giusto) e di *cantare* (a Dio) *in mente e in spirito* (cf. *1 Cor* 14, 15)».

La sua umiltà, che lo induce a ritenere «chiunque migliore di sé» (anzi, insiste Giovanni, egli con convinzione — e a ragione — «si umilia di fronte a colui che vede lussurioso e adultero e ingiurioso e ebbro» e «si prosterna davanti a colui che vede in ogni male, e gli abbraccia i piedi e gli chiede: Prega su di me perché sono peccatore...» (*ibid.*) — questa umiltà sola corrisponde alla misericordia di Dio, si fonda sull'intelligenza della «vita nuova» che ricrea l'uomo oltre ogni sua speranza, si compie nella carità che tutti sa chiamati a Dio, da lui amati, irreversibilmente.

Cf. *Jean le Solitaire* (B. Bradley) in DSpir 8 (1974) 764-772; Brock II, 80.

7.

L'ASSUNZIONE DELL'ESEGESI E DELLA CRISTOLOGIA ANTIOCHENE AD EDESSA E NISIBE: NARSAI

7.1. Nato nel 399, «questo uomo di Dio — come scrive un autore siro del VI secolo — era della regione di Ma'alta [ai piedi delle montagne del Kurdistan, nel nord dell'Iraq] e il nome del suo villaggio era 'Ain Dulba, e fin dal tempo della sua giovinezza il suo pensiero lo mosse ad essere fatto grande per l'irrigazione dei Libri divini».

Studio e commento della Scrittura sono di fatto i tratti decisivi della vita di Narsai. Già a sette anni nel suo villaggio, si narra, egli

andò «alla scuola dei giovanetti e per il fervore della carità e i veloci moti della sua anima nel tempo di nove mesi recitava tutto Davide». In questa scuola passò quindi nove anni, alcuni turbati anche da persecuzioni, sembra; poi, rimasto orfano, dopo aver vissuto per un breve periodo presso uno zio, igumeno in un convento nel Bet Zabdai, «udí della comunità di Edessa», vi si recò, la trovò «fiorente nella condotta spirituale e nell'istruzione relativa ai Libri» e vi si fermò. Giovane studioso, la grande Scuola edessena e il suo ambiente lo trattennero in pratica tutta la vita, pur segnata da importanti mutamenti. Era in particolare l'esegesi di Teodoro, che in quei decenni iniziava ad esservi divulgata, a renderlo ammirato. Si noteranno piú oltre le reazioni sorprese di Filosseno o di Giacomo di Sarug, quasi cinquant'anni piú tardi, alla lettura degli scritti antiocheni. Sarà l'«amarezza» della loro dottrina cristologica «divisiva» a rigettarli («Tutti avevano bevuto il vomito del Drago», scriverà Giacomo), anche se profonda sarà pure in loro l'influenza delle esegesi apprese. Narsai, invece, narra cosí l'incontro con i testi di Teodoro: «I lettori dei Libri meditavano nell'ignoranza finché non ebbero letto i suoi libri: allora compresero. Conviene chiamare dottore dei dottori l'abile in intelligenza senza il quale non vi sarebbe stato dottore capace di dare un buon insegnamento. Tramite il tesoro dei suoi scritti tutti quanti hanno si sono arricchiti; tramite i suoi commenti essi hanno acquistato il potere di interpretare. È alla sua scuola che anch'io ho imparato a balbettare; nella consuetudine con lui mi sono abituato a meditare le parole (divine). La sua meditazione mi fu guida alla Scrittura; lui mi innalzò all'intelligenza dei Libri dello Spirito» (*Omelia sui tre dottori*).

Divenuto lui stesso interprete delle Scritture ad Edessa, Narsai vi insegnò fino a quando il partito avverso alle dottrine antiochene, sostenuto dal 471 dal vescovo Ciro, non lo costrinse ad una fuga precipitosa a Nisibe, probabilmente alcuni anni prima che lo stesso Ciro chiudesse la Scuola, nel 489. La nestoriana *Storia dei santi Padri perseguitati a motivo della Verità*, già citata, narra che fu il vescovo, «uomo eretico e di mente cattiva», a tramare contro di lui, mosso dal suo clero che mormorava: «Questo interprete è eretico perché si conforma al pensiero di Teodoro e Nestorio, discepoli di Paolo (di Samosata)». Essa nota anche che però fu «l'invidia» a spingerli, perché dicevano: «Come un uomo di Persia ha sottomesso (a sé) dei "romani", lui che è anche straniero all'ordine della ragione [ovvero della *dialettica*, arte greca per eccellenza!]?». Cosí lo screditavano, aggiungendo che certo Narsai cospirava con i persiani contro l'Impero. Questi umori assai vari — che è utile registrare per indicare la complessità delle situazioni — precipitarono infine nella decisione, sembra improvvisa, di arrestarlo. Avvertito di ciò egli, come si diceva, riparò a Nisibe, oltre la frontiera. Forse pensava di proseguire il viaggio, per trovare altrove stabile dimora (cosí almeno attestano le fonti), ma Barsauma, allora vescovo della città, lui pure un tempo studente a Edessa, lo convinse a fermarsi per organizzare lí una scuola che l'esodo successivo dei docenti di dottrina antiochena da Edessa concorse presto a rendere il centro intellettuale piú prestigioso della Chiesa di Persia (su queste vicende, cf. 3.2.4.).

Narsai, che morí, sembra, a Nisibe tra il 502 e il 503, fu autore di numerosi commenti alle Scritture e discorsi. Sole ci restano di lui poco piú di 80 omelie in versi, di cui solo una parte è edita. Esse sono, tuttavia, sufficienti ad indicare le ragioni del rilievo che il suo insegnamento assunse: rielaborato poi da Mar Aba, esso doveva divenire la base della meditazione teologica della Chiesa d'Oriente (cf. piú oltre, soprattutto 10.).

7.2. Si diceva che l'incontro con Teodoro è decisivo per Narsai: lo è sul piano esegetico, ma anche su quello cristologico. In alcune omelie metriche sulle grandi festività dell'anno liturgico, scritte probabilmente dopo il 450, ma prima del suo passaggio a Nisibe, e recentemente edite, in cui è piú evidente la sua posizione dottrinale in quest'ambito, egli sottolinea con forza il suo dissenso dagli «amici della morte» (*Sulla resurrezione* 309), dai «nuovi scribi della passibilità (di Dio)», che «distruggono la carne e fanno soffrire il Verbo» (*Sull'ascensione* 157.155), dallo «stolto zelo di coloro che confondono (le nature)» (*ibid.* 164). Altrove egli cosí esorta: «Tendete i vostri moti (le vostre intelligenze) e confessate con noi i due che divennero uno: *l'amico dello sposo* (*Gv* 3, 29) ha fissato per noi (come) termine (della nostra contemplazione) il Verbo e il corpo... Il Verbo (stesso) ha fatto scrivere che *divenne carne* non nella natura; ma (ha fatto scrivere) che *abitò* il Verbo nella carne (*Gv* 1, 14), il nascosto nel manifesto. Che *abitò*, disse, non che fu mutato da quel che era: infatti non è possibile che egli divenga e abiti nella sua ipostasi; è possibile che uno abbia abitato in un altro in perfetta carità... (Il Verbo) non si abbassò e venne alla generazione nella sua essenza; la sua volontaria carità dimorò in un altro e lo chiamò col suo nome» (*Sulla natività* 404-413; 417-418).

La polemica è, dunque, contro Eutiche, piú volte nominato, e le sue formule quanto meno poco caute. Ma esse, contestate anche in ambito monofisita, per Narsai rivelano solo con piú efficacia una stessa empietà presente in tutta la tradizione cirilliana. Paradossalmente, forse, è all'opera anche qui l'eredità di Efrem o, piú in generale, di parte della «teologia» antiariana, che piú solitamente si connette al fronte antinestoriano: sono qui i monofisiti a non intendere, nella vanità del loro pensiero, la trascendenza di Dio, inavvicinabile alla creatura, e a bestemmiare cosí il Creatore pretendendo di attirarlo nelle misure del mondo. Ma l'apofatismo che sigilla l'attenzione a Dio qui induce a escludere l'assunzione letterale del *divenire* del Verbo: *Gv* 1, 14 è letto ponendo l'accento sulla seconda affermazione del versetto, relativa alla *dimora* tra noi del Figlio: cosí il Verbo si è unito all'uomo secondo la

sua volontà amante e benigna, ma come uno ad un altro, per quanto forti siano le formule dell'unione, che talora riprendono quelle del modello antropologico, del nesso anima-corpo. «Noi chiamiamo creatura il tempio composto dal Verbo a sua dimora, e Creatore l'Unigenito che volle dimorare nella sua opera. (Sono) come l'anima e il corpo, che sono uguali [cioè uno ed uno] e costituiscono un unico *prosopon*... Uno è il *prosopon* che costituiscono i due, distinti l'uno dall'altro... Una la creatura e uno il Creatore: essi sono uno nell'unione» (*Omelia* 81).

Cosí, in quest'unione di *due*, la cui distinzione Narsai sottolinea, ci sembra, con una forza maggiore di quella di generazioni successive, è salva la trascendenza di Dio e insieme è costituita, in Gesú, la vera immagine di lui, in cui ha compiuto la creazione di Adamo. È Gesú, infatti, «la primizia» scelta da Dio «per dare tramite lui a tutto vita senza termine» (*Sulla natività* 185-186); è lui «la bella dimora» che Dio «ha composto e fatto nella sua volontaria carità per legare tutto nella propria carità tramite la sua composizione. Nel tempio del suo corpo (infatti) egli ha voluto ricevere l'adorazione degli uomini e nella sua manifestazione (ha inteso) mostrare a tutto il potere della potenza del suo nascondimento» (*Sull'epifania* 393-394). Questi sono temi teodoriani relativi all'*essere immagine* di Adamo e alla singolarità di questa sua dimensione iconica in Cristo che saranno ripresi e svolti in tutta la tradizione della Chiesa di Persia, come si vedrà piú oltre (cf. soprattutto i paragrafi 10 e 11).

7.3. Qui si deve ora sottolineare, se pur sommariamente, almeno un secondo tratto dell'insegnamento di Narsai: il carattere complesso della sua esegesi in cui elementi antiocheni si ricongiungono a tratti propri di Efrem o a tradizioni indipendenti, anche giudaiche.

Un solo esempio concreto. La sua seconda *Omelia sulla creazione* si apre con una sezione che riproduco quasi integralmente:

«*In principio* ho udito che scrisse Mosè prima di ogni cosa,
e ho cercato di percorrere il sentiero delle sue parole verso l'inizio.
Cinque lettere l'ho veduto tracciare in capo al versetto
e il mio intelletto mi ha consigliato di meditare la novità del suo libro.

Come pietre (Dio) ha scolpito le lettere con il martello dello Spirito
e ha edificato su di loro la grande casa dell'altezza e della profondità;
come dei colori il Cenno [di Dio, nome del Verbo creatore] ha preparato con le parole della sua bocca
e ha dipinto creature che non lo vedono mentre sono costituite.

A somiglianza di un'immagine ha composto il mondo che fu *in principio*,
e lo ha portato (e) posto davanti a dei veggenti [gli angeli], perché lo considerassero.
Un grande ordine ha fatto il pittore grazie alla sua arte
perché ha dipinto le creature e poi la figura del nome di creatore.
...
In principio — ha detto — *creò Dio il cielo e la terra.*
Qui è la creazione e, oltre essa, il Signore della creazione.
...
Ha fatto conoscere l'(essere) divenuto, perché prima ha scritto: *In principio*,
e a proposito del creatore ha rivelato (cosí) che era senza inizio.
Senza inizio è l'Essere che ha fatto venire (ad esistenza) la creazione,
e senza fine resta nell'ordine della sua permanenza».

Si notino solo alcuni tratti di questo testo. Innanzitutto l'intelligenza delle *lettere* di cui si compone la parola *bereshit* (*in principio*) come pietre scolpite dallo Spirito, da cui è costituito l'edificio del mondo, o colori formati dalle parole del Verbo, con cui ne è dipinto il quadro, come si è dimostrato è tradizionale in taluni ambienti di Israele (certo ad esclusione dell'articolazione trinitaria accordata all'operazione di Dio nella descrizione proposta, che invece può essere rintracciata in antiche speculazioni cristiane sull'*In principio*). Anche il richiamo all'attenzione alla creazione, alla «pietà» verso di essa, necessarie per poter quindi intendere e adorare rettamente il Creatore, è tradizionale, in *questo* contesto e in *questi* termini, in Israele cosí come in talune esegesi di Efrem. Infine, l'angelologia sottesa a questa narrazione, ove i *veggenti* sono, *nel* principio (non v'è qui anteriorità ad esso di mondi intelligibili!), testimoni *muti* dell'operazione divina fino alla creazione/rivelazione della luce, con cui Dio proclama ad essi, smarriti, il loro essere creatura e il proprio essere creatore, suscitandone la voce di lode (*Gb* 38, 7), è dottrina affatto teodoriana.

Non si possono qui seguire retroterra e vicende di questi motivi. L'indicazione è offerta solo per significare la perdurante complessità di questa tradizione e dare piccola testimonianza del ruolo di cerniera che assume, in essa, l'opera di Narsai.

Cf. *Narsai* (Ph. Gignoux) in DSpir 11 (1982) 39-41.

8.

L'ARTICOLAZIONE DEL FRONTE CIRILLIANO E MONOFISITA

8.1. *Filosseno di Mabbug*

8.1.1. Piú sopra si sono assai sommariamente ricordati alcuni tratti della fisionomia e della vita di Filosseno (cf. 3.2.3.). Nato nel secondo terzo del V secolo, nella provincia persiana del Bet Garmai, Xenaias (come si chiamava prima di grecizzare il suo nome durante la permanenza nei monasteri della Siria occidentale) fu educato ad Edessa sui testi di Teodoro nella tradizione antiochena dominante allora lí, nella scuola. Presto tuttavia, si osservava, egli fu indotto a rigettare le formule difisite. Piú tardi, nei primi anni del VI secolo, già vescovo di Mabbug, in un suo selettivo *Commento ai Vangeli* scritto con intenti prettamente dogmatici e polemici, a margine della confessione di Pietro a Cesarea di Filippi (*Mt* 16, 16-17) noterà: «Chi confessa il Cristo come il Padre gli ha insegnato è chiamato giustamente col nome di cristiano; ma se comprende il Cristo diversamente, secondo l'opinione dei nestoriani e degli ariani..., confessa l'Anticristo che deve venire. ... Il dio degli eretici è dunque Satana, per quanto dura sia per loro questa parola».

È importante comprendere questo passo. Certo Filosseno sa che la Scrittura usa espressioni diverse per indicare il mistero di Cristo: vi sono quelle del *divenire* di Dio Verbo (su cui torneremo), ma vi si trovano anche quelle dell'*homo assumptus*, dell'uomo *scelto*, *unto*, in cui Dio *ha dimora*, che egli *riveste*, su cui insisteva appunto la scuola di Teodoro, con l'intenzione di custodire integra, contro ogni docetismo (sia pure ariano o apollinarista), l'umanità dell'Incarnato e di evidenziare, nell'economia *di Dio*, la sinergia divino-*umana*. Non è evento «fisico» la salvezza, non ha la necessità di ciò che avviene «per natura», ma è frutto di una comunione in cui l'uomo (e dapprima, singolarissimamente, l'uomo Gesú) accoglie Dio, *coopera* con lui.

Ma nell'uso di simili espressioni v'è una possibile ambiguità. Sempre nel *Commento ai Vangeli*, nell'amplissima sezione dedicata a *Gv* 1, 1-17 (ben 199 ff.!), Filosseno annota (c. 85): «Cosí, ancora, è scritto anche che Dio ha assunto la regalità e il sacerdozio e la profezia e che ha provveduto di una di (queste) operazioni qualcuno dei giusti (cf. *1 Sam* 16, 1-13; *Es* 28, 1; *Dt* 34, 10)... Ma lí non è stato detto che colui che egli ha assunto è divenuto la cosa assunta [cioè, ad esempio, il regno stesso — come è Cristo] o (che) colui che è stato assunto è divenuto *in potenza* (cf. *Rm* 1, 4) come colui che lo ha assunto». Del resto, al c. 49 egli aveva già osservato, piú radicalmente, parlando della creazione di Adamo ed Eva: «E benché anche queste (operazioni) siano assai grandi e nuove... esse non sono affatto comparabili a questo, che egli *divenne carne da donna* (*Gv* 1, 14 + *Gal* 4, 4!), poiché quelle divennero fuori da lui [Dio] e in altre ipostasi [quelle delle creature, appunto], questo invece fu attuato nel suo stesso essere, perché (proprio) lui, *ipostaticamente*, si vuotò [il verbo della *kenōsi*!] e si incarnò e nacque da donna».

Si vede dunque: le parole dell'assunzione, non intese alla luce di quelle relative al divenire di Dio Verbo (e quindi ad esse subordinate) possono indurre a trascurare e infine anche a rinnegare l'evento cristiano stesso, nel capo e nelle membra, in Gesú e nei battezzati. Esse tendono, infatti, ad una intelligenza «giudaica» di Cristo che interdice all'uomo ogni *nuova* familiarità con Dio: «Se (gli eretici) danno un esempio della nostra adozione filiale a partire da quella dei giudei e pensano che per noi come per loro è *la natura* (divina) ad essere considerata come padre, *e non l'ipostasi del Padre*, vanificano l'economia del Padre, negano la salvezza di Cristo e considerano i nostri beni come quelli dei giudei. La loro adozione filiale infatti era un tipo e tutti i loro beni erano ombre rincorrenti il corpo, ma i nostri sono corpo e verità perché non siamo riconosciuti figli fuori dall'ipostasi del Figlio, ma lui è la testa e noi siamo membra del suo corpo» (*Commento ai Vangeli* — a *Lc* 2, 52).

«Se crederemo dunque che questo divenire *unico* e *nuovo* di cui ha parlato Giovanni è (quello) di Dio, esso ha condotto da capo ogni cosa al divenire. Se invece riterremo (che è quello) di un uomo, esso non ha recato profitto né a lui né ad altri» (*Commento* — a *Gv* 1, 1-17, c.60).

Il divenire di Dio Verbo è dunque al cuore della meditazione e della testimonianza di Filosseno. Esso è colto secondo una precisa costellazione di passi scritturistici: *Gv* 1, 14, innanzitutto, ma poi *Gal* 4, 4 (*divenne da donna, divenne sotto la legge*) e, infine, *Gal* 3, 13 (*divenne maledizione*); è colto nel suo compiersi *per noi*, conformemente al Credo niceno; è colto, ancora, nella pietà della comunità cristiana che prega la Vergine *Theotokos* (Madre *di Dio*) e acclama e invoca il Verbo, secondo una prassi liturgica recente che aveva introdotto il canto della celebre forma «teopaschita» del *Trisagion* all'inizio della Messa: «Tu, santo Dio; santo forte; santo immortale, *crocifisso per noi*, abbi pietà di noi».

Ma come si vede (e come dimostra la glossa a *Mt* 16, 16-17 da cui hanno preso spunto queste note) Filosseno reagisce alle nuove dottrine cristologiche interpretandole sullo sfondo delle tesi ariane, come aveva fatto già Rabbula. Erede in questo di Efrem (ma anche di Atanasio e Cirillo di cui leggeva le prime versioni siriache), egli rimprovera ai difisiti uno sguardo indebito sul mistero, una preoccupazione sfrontata per la definizione del *modo* della costituzione teandrica di Cristo — mentre, ricorda, il *come* dell'unione è ineffabile. Avverte certo, contro il docetismo eutichiano, il pericolo di un monofisismo improprio, che tra l'altro introduce mutamento e passione in Dio, ma

percepisce piú insidiosa una dottrina che, stabilendo in Gesú *due* nature, necessariamente bestemmia Dio (limitandone la infinita natura a mera parte di un composto) e insieme compromette l'opera della salvezza.

Per questo, a partire dal 470 circa, prima come monaco e poi, dal 16 agosto 485, come vescovo della sede metropolitana dell'Eufratesia, Mabbug, Filosseno si adopererà instancabilmente con la parola e con gli scritti, nella Siria occidentale, ad Antiochia e fin nella capitale, Costantinopoli, a promuovere la retta intelligenza dell'economia divina (che per lui si manifesta propriamente nell'Incarnazione), indicando il movimento in cui si compie, lo scopo che la determina, la condotta che esige in colui che davvero, battezzato, vuole crescere alla statura perfetta di Cristo.

A Filosseno, fra tutti, va ascritta, sostanzialmente, dopo la lunga lotta contro Flaviano, patriarca di Antiochia, culminata nella sua deposizione, la designazione a suo successore di Severo (novembre 512). Lui ancora cercherà allora, attraverso una politica di tolleranza, di ottenere il consenso dei vescovi alla nuova politica religiosa del patriarcato. Tuttavia, la sorda resistenza di molti, e poi, nel 518, come si notava, l'avvento sul trono imperiale di Giustino I dovevano compromettere e infine dissolvere questo disegno. Refrattario all'abiura richiestagli, Filosseno è quindi esiliato a Gangres e poi in Tracia, a Filippopoli. Qui, già vecchio e malato, ulteriormente provato dalla durezza della reclusione, egli morí il 10 dicembre 523.

Assai vasta è la produzione letteraria di questo Padre: lettere, sia dogmatiche sia ascetiche, scritti di controversia, parenesi monastiche, commenti a luoghi della Scrittura, una revisione della versione stessa del Nuovo Testamento, soprattutto per precisarne un vocabolario cristologico arcaico, fonte di discussione e smarrimento nelle Chiese.

Autore presto considerato secondo al greco Severo, «scolastico» piú accorto e per questo vera autorità teologica della successiva tradizione giacobita che ne tradurrà con cura gli scritti, Filosseno è tuttavia uomo che intuisce ed esprime con efficacia l'unitario nucleo dinamico che caratterizza la prima cristologia monofisita.

8.1.2. Dio solo è Ente o Essere, secondo *Es* 3, 14; le creature sono tutte unicamente dei *divenuti*. Esse, che hanno avuto principio, nel loro divenire sono essenzialmente mutevoli, soggette al mutamento: il loro essere è un faticoso «essere per sé», volto alla propria stabilità e consistenza. Nel *Libro delle sentenze*, scritto, sembra, tra il 513 e il 518, Filosseno osservava: «Il divenire dell'uomo è dunque debole e assai indigente ed egli non può fare un altro tramite il suo divenire né, divenendo lui (stesso), essere la causa per cui divengano con lui quelli che non sono» (*ibid.* 3, 4). V'è una caducità e sterilità della creatura che il peccato, nella *maledizione* che ha comportato, ha reso evidenti e insuperabili.

Solo il divenire *unico*, *libero* di colui che eccede nel suo essere ogni mutamento salva da questi limiti. E il divenire di Dio, di Dio Verbo *è* la parola nuova del Vangelo. «Dunque — scrive Filosseno — ogni opera (creata) che diviene, o diviene da nulla o è costituita a partire da un'(altra) cosa tramite un mutamento; qui invece, dove Dio ha *voluto* divenire uomo, non si può pensare alcunché di simile» (*Sentenze* 2, 5). Qui il sorprendente è che «quel che naturalmente non conviene» a Dio «accadde nella sua ipostasi» (*Discorsi contro Habib* — scritti probabilmente tra il 482 e il 484 — VII). Dio è davvero divenuto *nel* Verbo: è divenuto «senza mutamento»; è divenuto fino a patire, impassibilmente, e a morire, vivendo.

Certo l'intelligenza fatica a comprendere e rischia comunque di corrompere la semplicità divina. Per natura trascendente ad ogni divenire, Dio di sua volontà è divenuto: l'uomo stabilisce cosí in lui una tensione tra volontà e natura che unicamente la sua vita triipostatica, *rivelata* in Cristo e in lui solo, consente appena di intendere. Eppure non v'è né è possibile pensare opposizione nella sua unità che la distinzione delle sue ipostasi non divide o separa. Esse — direbbe Filosseno — sono *raccolte*, non *composte* in uno. «Trinità delle ipostasi» sí, ma «non numericamente» — scrive nel *Libro delle sentenze* (I): «Non contiamo infatti le ipostasi divine perché non si può cogliere l'inizio di alcuna (di esse): né della prima, né della seconda, né della terza, cosí che cadano sotto il numero» (*ibid.*).

Per questo il divenire carne dell'ipostasi del Figlio è per Dio «senza mutamento»: ciò che è deciso e si compie non lo altera. Indifferente nel suo essere al divenire o meno, *cosí* trascendente diviene, e diviene da donna, diviene sotto la legge, perché la creatura sia unita al Creatore, anzi, come abbiamo visto, all'ipostasi del Padre *in* quella del Figlio — per il suo Spirito. Il divenire di Dio Verbo è nuova creazione per questa intrinsichezza all'Essere dei divenuti che essa comporta.

Qui, se si vuole, si evidenzia il monofisismo di Filosseno. Certo al fondo vi sono anche motivi d'ordine filosofico piú o meno avvertiti e pensati: conforme ad un uso comune a tutti gli antichi autori siriani egli non parla di una natura «astratta» né sembra poterla concepire: la natura per lui è sempre quella di un dato individuo. Si comprende allora la sua ripugnanza dinnanzi alle formule difisite che cosí intese significherebbero la congiunzione affatto *estrinseca* di *un* uomo al Figlio. È intuibile, dunque, almeno in parte già a questo livello l'insistenza su «una natura di Dio Verbo incarnata». Ma appunto: se l'ipostasi individua, individua *una certa* natura, e la natura *propria* del Figlio è, in comunione con il Padre e lo Spirito, quella divina. Per questo, anche, l'accento batte lí: è come se la natura umana — una natura qui sí pensata come *comune*, per sé di nessuno, seppure del tutto concreta, nata da donna, sotto la legge —, individuata dal Figlio, fosse

essa stessa *indiata*, attratta in qualche modo nella natura stessa che al Figlio è piú propria.

Filosseno ha formule vigorose volte ad affermare la realtà dell'uomo Gesú, integro e forte come Adamo; a custodire inconfusa l'unione; ad insistere sulla «pericoresi» e la sinergia umano-divine in lui, ma l'efficacia singolarissima dell'Incarnazione verte nell'accoglienza fedele di questo *sovracreaturale* evento, accaduto *per noi, fecondo* in tutta la creazione, che nel Figlio di Dio incarnato, nel suo divino modo d'esistere ha davvero parte alla vita di Dio.

8.1.3. Filosseno medita, quindi, tutta la vita cristiana a partire da questo mistero compiuto e insieme avviato per ciascuno nel battesimo. Vi medita, ed è l'ultimo punto che sottolineeremo, utilizzando particolarmente i testi evagriani, che leggeva — almeno in parte — secondo la recensione «antiochena» della loro prima traduzione.

Tre sono i *movimenti* di Adamo: egli, che in principio, «nel primo movimento del suo intelletto, era legato alla contemplazione del suo Fattore» (*Commento ai Vangeli* — a *Gv* 3, 13), fu poi mosso da Dio stesso ad «un secondo movimento», quando gli fu proibito di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (*Gn* 2, 16-17 — *ibid.*). La soggezione alla legge è il tempo della prova: «Gli impeti del desiderio lottarono (allora) contro di lui», ma dal di fuori (*ibid.*). Poiché però nel suo terzo movimento, la disobbedienza, egli vi soccombette, il desiderio disordinato è ormai *mescolato* a lui, lo assale e divora *dal di dentro*, in modo di fatto irresistibile.

Nel battesimo, l'uomo, come nasce alla divina filialità, cosí rinasce alla sua creaturale integrità. In Cristo può cosí lottare francamente contro Satana e il desiderio e vincerli; può vivere con la libera autorità del Figlio. Infatti, come Gesú, dopo aver vinto tutti i desideri, compiuta la legge, iniziò — scrive Filosseno — «a mangiare con chiunque e a mischiarsi e a parlare con tutti, con insegnamento potente e con condotta di libertà — perché questo è il segno di una libertà potente —, cosí anche tu, vinto l'amore del ventre [la gola] e dopo di esso il resto delle passioni (...), (allora) ti leverai nella libertà del Cristo e ti mischierai a chiunque, con autorità, e parlerai con chiunque e la tua consuetudine con le donne sarà senza paura, perché per la tua libertà non distinguerai maschio da femmina, avendo spogliato il pensiero che per le (sue) passioni vede le differenze. (...) Tu (allora) sarai tutto con tutti, essendo uno, senza mutamento, per il vantaggio di tutti» (*Discorsi parenetici* 11).

La natura nuova del battezzato (una natura intesa come condizione e potenza affatto determinate di esistenza) gli consente questa *parresia*. E se egli si affida *in tutto* a Cristo (risuona forte in Filosseno l'accento del *Liber graduum* e di Giovanni il Solitario sulla distinzione tra giusti e perfetti), giunge presto ad una percezione di sé che trattiene e tacita ogni desiderio ed anche ogni moto corporale: «Se l'anima vedesse la bellezza della sua natura non desidererebbe la bellezza del corpo: la bellezza, col piacere della sua visione, basterebbe a legare il pensiero!» (*Discorsi parenetici* 4, n. 557). In questa bellezza e integrità dell'uomo interiore l'anima riceve allora, in termini affatto evagriani, le rivelazioni dello Spirito, quando tuttavia si custodisca pura, *nelle tribolazioni*. Filosseno insiste su quest'ultimo tratto, con l'intenzione di allontanare ogni possibile fonte di ambiguità o allucinazione dalla via del cristiano (e vedremo piú oltre le sue note sui messaliani e su Stefano bar Sudaili): «Dovunque nei suoi santi Libri (Dio) ci grida di morire per lui e di sopportare tribolazioni e tormenti per il suo Nome» (*Lettera a Patrizio* 126). La passione è *qui* indefettibile sigillo del credente.

Cf. *Philoxène de Mabboug* (F. GRAFFIN) in DSpir 12/1 (1984) 1392-1397.

8.2. *Giacomo di Sarug*

8.2.1. Se nel paragrafo precedente l'attività e l'opera di Filosseno hanno consentito di schizzare un profilo del primo monofisismo in Siria, la notizia relativa a Giacomo di Sarug, uomo della stessa generazione del vescovo di Mabbug e morto poco piú di due anni prima di lui, permetterà ora di approfondirne, in un rappresentante piú moderato, i tratti «tradizionali», o almeno *quei* tratti che da loro e da molti furono avvertiti come testimonianza propria della Chiesa e della loro Chiesa, in particolare, in netta dissonanza nei confronti della «novità» nestoriana.

Nato nel 449 ad Haura, un piccolo centro del distretto di Sarug, nell'Osroene, situato sui bordi dell'Eufrate, Giacomo studiò ad Edessa, verso il 470, e, come Filosseno, già in quegli anni prese posizione contro l'insegnamento antiocheno proposto dalla scuola. È una avversione (e una incomprensione) quieta quanto profonda. Quando anni piú tardi, tra il 511 e il 512, in un momento delicato del confronto-scontro interno al patriarcato antiocheno, una lettera dogmatica di Giacomo, già anziano e venerato, fu letta dall'egumeno del monastero di Mar Bassos, in Siria Prima, Lazzaro, questi, affatto insoddisfatto delle sue proposizioni, nel suo zelo per l'ortodossia gli scrisse con durezza e disprezzo, esigendo una confessione monofisita piú ferma e un esplicito e deciso rigetto di Nestorio e di Calcedonia. Il tono della risposta è indicativo del carattere di Giacomo. Egli accoglie i rimproveri senza mormorazione, ma aggiunge: «La tua paternità mi ha scritto nella (sua) lettera che, dopo che fui partito da voi, la tua paternità è stata molto addolorata a causa delle mie precedenti lettere, poiché le ha lette e ha riconosciuto che erano malate e non sane, morte e non vive. Ora dunque abbiamo bisogno di colui che toccò la suocera di Simone — e la febbre la lasciò (cf. *Mt* 8, 14-15); e chiamò il morto

Lazzaro — e uscí dall'abisso della perdizione (cf. *Gv* 11, 1-44). Infatti, finché abbiamo lui non temiamo malattie né morte. E perché si è addolorata la tua elezione, un uomo per cui è scritto: *Gioisci nel Signore sempre* (*Fil* 4, 4)? E (perché) ti ha vinto il dolore, quando non era conveniente ti addolorassero né malattia né morte? Se infatti queste lettere erano sovversive, come dice la tua lettera, conveniva che fossero bruciate nel fuoco e che tu non ti addolorassi, perché per te è scritto: *Gioisci nel Signore sempre*» (*Lettera* 16). Quindi Giacomo acconsentirà, sí, ad una posizione piú netta, perché monofisita, ma pur sempre con esitazione: urge la confessione della fede nei termini apostolici, non la sua complicazione in parole troppo umane, il suo intorbidamento nella memoria dell'errore, degli erranti. Prima di indagare le ragioni di questa riserva, però, si consenta un breve appunto.

Si è osservato che nel suo tono dimesso quel richiamo alla Scrittura nel brano citato evidenzia uno stile assunto e proposto all'interlocutore con grazia, in piccola «ironia» — si è scritto. Di fatto, in piú luoghi Giacomo ricorda questo tratto dei Padri, che nel greco degli *Apoftegmi* è reso con il verbo *charientizesthai*: scherzare, ma con grazia, appunto, secondo la radice della grazia, la *grande* Grazia, benigna e bonaria. Cosí lieve è dunque Giacomo. E questa levità è sostenuta dal convincimento della trascendenza del mistero che la Chiesa, lei sola, in mera fede serba e conosce. Aveva scritto: «Una (è) la natura che si è incorporata, senza ricevere addizione. Uno della Trinità (è colui) che si è incarnato, pur restando la Trinità com'è»; proseguiva: «Ecco: ogni uomo si affretta a parlare di lui secondo la misura della sua conoscenza: ma la Parola è al di sopra delle misure delle creature: la conosce suo Padre, può parlarne la fede dei semplici, può vederla faccia a faccia la carità dei sinceri, siedono davanti a lei i retti, senza indagare» (*Lettera* 13).

Nel suo testo piú tardo, un'omelia nota sotto il titolo: *Su Maria e il Golgota*, rimasta incompiuta, Giacomo chiede: «Cosa farà chi parlerà di te, poiché da ogni parte sono deposti lacci ad un discorso su te e si levano scribi per corromperlo nelle loro dispute? (...) Ecco: uno guarda alla tua divinità e alla tua grandezza e vuole udire che sei Dio, e nulla piú; un altro si avvicina a te e poiché vede che hai un corpo, interloquisce e si affretta a gridare apertamente che sei uomo; un altro sa farti conoscere cosí, reputandosi sapiente: sei due, un Dio e un uomo. E cosa farà la Chiesa, vergine, che ti è sposa? (...) L'assemblea semplice, che è sincera e limpida, è turbata... (Ma) la vergine dice: Al Figlio di Dio gli apostoli mi hanno data in sposa e *io* lo conosco e nessuno (mi) insegnerà chi è lo sposo».

Dunque eutichiani, nestoriani e calcedonesi sono scrutatori immodesti; solo la fede della Chiesa *confessa* in semplicità un mistero che lascia interdetti: «Tu sei nella grandezza e nella piccolezza e per questo è scosso da te chi parla (di te). E se giunge a dire di te che sei piccolo, vede la meraviglia della tua grandezza, la contempla e tace. E quando parla della tua grandezza, è trattenuto, perché vede la sofferenza e l'umiliazione a te congiunta» (*ibid.*).

Ma questi sono i toni e le immagini di Efrem (cf. 5.2.3.), è la sua stessa percezione del mistero da custodire contro l'indagine sfrontata degli ariani, mistero del Verbo ad un tempo *grande* e *piccolo* per noi! Un Efrem approfondito nelle formule di Cirillo sull'*unità* del Verbo incarnato, che supera ogni intelligenza: «Uno è infatti il Signore, come hanno proclamato i profeti; uno è il Cristo, come hanno annunciato gli apostoli. Uno è il Figlio di Dio, come ha confessato il suo Genitore (cf. *Mt* 3, 17); uno è l'Unigenito che divenne *mediatore*, come ha scritto di lui Paolo (cf. *1 Tm* 2, 5). Uno è *il Cristo, il Figlio del Dio vivente*, come fu rivelato a Pietro (*Mt* 16, 16-17); uno è il Verbo che *divenne carne*, come lo conobbe Giovanni (*Gv* 1, 14). Uno è colui cui si accosta l'adorazione e da cui si tiene lontano l'esame. Può fissarlo la carità e non può capirlo il litigio; lo tiene e ama la fede e lo manca e cade via da lui la ricerca» (*Lettera* 16). Un Efrem, infine, di cui si accentuano i tratti ostili all'indagine, appunto, nel privilegio di una semplicità impaziente di ogni corruttrice filosofia.

Cosí Giacomo è monofisita: nella fede che attinge ad una tradizione che non litiga per definire il mistero, contenta del Credo apostolico di Nicea e Costantinopoli, del rifiuto opposto ad Efeso a Nestorio; in una fede che non vuole contesa: *Gioisci nel Signore sempre*, come scrive a Lazzaro, incontrandolo nella Chiesa, sua casta sposa.

8.2.2. Tornato da Edessa nel distretto di Sarug, Giacomo, verso i 22 anni, vi iniziò un insegnamento di cui non abbiamo alcuna notizia. Divenuto presbitero, sappiamo di lui solo che era *periodeute*, cioè incaricato di visitare i fedeli che abitavano le campagne, prima del 503. Forse i suoi modi, cosí insoddisfacenti per gli ambienti monofisiti radicali, lo tennero lontano da responsabilità maggiori nella politica ecclesiastica del tempo. Solo nell'estate nel 518, sembra, fu consacrato vescovo di Batna (o Sarug) da Severo e Filosseno, poco prima che il patriarca di Antiochia abbandonasse la città per sottrarsi all'arresto deciso da Giustino (29 settembre 518). Giacomo non sembra essere stato inquietato in quegli anni, che pure videro una profonda modificazione degli assetti ecclesiastici della regione — secondo una progressione e una pressione peraltro non uniformi. Anziano, morí nella sua sede episcopale il 29 novembre 521.

Oltre ad un *corpus* di lettere si debbono a lui, sembra, 763 omelie metriche, parte delle quali ebbero vasta diffusione nell'Oriente cristiano, ben oltre la Siria. Non tutte quelle conservate (circa 300) sono edite. Esse hanno carattere esegetico, insistendo su passi o episodi dell'Antico Testamento o dei Vangeli, o meditano le grandi feste liturgiche. Cantate durante le veglie, sono catechesi volte a confortare i fedeli che consentono di cogliere lo sviluppo, piú o meno contrastato,

del forte processo di ellenizzazione che l'insegnamento e l'esegesi stessa delle Chiese di Siria conobbero nel V secolo.

8.2.3. Impossibile ricapitolare i temi dell'opera del vescovo di Sarug. Potranno dar ragione del suo tono alcuni luoghi di talune sue omelie in prosa, che cosí invitano chi ascolta: «Ogni volta che celebri una delle solennità di nostro Signore poni davanti alla tua anima la causa della festa, perché (tale) causa susciti in te il discernimento (necessario) per dare onore ad ogni festa, come (ne) è degna»; «il discernimento, infatti, e non l'abitudine ti faccia muovere alla tua opera» (*Sul venerdí della passione* 1). Ma ancora, chi accosta le Scritture che danno ragione della festa deve essere pieno di umiltà: «Non leggiamo le Scritture piene di umiltà quando in noi c'è orgoglio — ammonisce —. Se infatti l'anima non (sarà) inferiore alla polvere per umiltà, la bellezza del Libro non le apparirà, perché la sua bellezza è lí dove se ne vede la umiliazione» (*Sulla domenica degli hosanna* 4).

Un solo esempio rileveremo da questi testi, quello relativo al tema dell'anima, della voce e della parola, non discosto da alcuni sviluppi presenti in Giovanni il Solitario o in Filosseno, ma qui svolto in relazione alla missione del Battista, non in un ambito cristologico né (legato a luoghi di Ignazio di Antiochia) nel contesto di un passare del cristiano, del discepolo, da voce a Parola, come sarà ancora in Giuseppe Ḥazzaya, assai piú tardi. Un tema di scuola, dunque, noto, nello sviluppo specifico, anche da altre fonti di altri contesti linguistici e culturali, perché infine la Scrittura stessa dice che Giovanni è *voce*. Cosí, se il Cristo, colui che viene dopo, era anteriore al Battista (cf. *Gv* 1, 30), si comprende che Giacomo possa meditare: «La parola è prima della voce e dopo la voce. La parola resta nell'anima di colui che la invia e la parola permane nella mente di colui che la riceve. La voce, invece, corre dalla bocca all'orecchio ed è sparita... Giovanni in forma di voce uscí nel deserto e nel movimento dello Spirito gridava... Infatti la voce è la testimone della Parola» (*Sull'epifania* 5.6.9.). E poiché Giovanni si era umiliato davanti alla Parola e come voce, portatala, si era tolto, allora fu esaltato da colui che si era umiliato: «Nell'epifania (lett.: *sorgere*) del Figlio la Trinità sorse al Giordano, e Giovanni ricevette in triplice modo il mistero che era *nascosto a tutti i secoli e le genti* (*Col* 1, 20) e percepí tre ipostasi colui che fu fatto degno di essere anche, con il Padre e lo Spirito, il terzo testimone del Figlio. Lí, infatti, la Trinità sorse in tre sensi: il Padre nella voce e il Figlio nel tatto e lo Spirito nella vista. Il Padre parlava e il Figlio era battezzato e lo Spirito era veduto. Giovanni stava (semplicemente), e con le sue orecchie udiva, con le sue mani toccava, con i suoi occhi vedeva (il Dio uno e trino)» (*Sull'epifania* 34-35).

Cf. *Jakob von Sarug* (W. Hage) in TRE 16 (1987) 470-474; F. Rilliet, *Six Homélies festales en prose de Jacques de Saroug* (PO 43/4, 1985-1986).

8.3. *Sergio di Rish'ayna*

8.3.1. «Accadde poi (che) Sergio, medico capo di Rish'ayna, in quei giorni salí ad Antiochia... E costui era un uomo svelto di lingua ed esperto nella lettura di molti libri dei greci e nella dottrina di Origene. Aveva letto ad Alessandria, per un certo tempo, l'interpretazione dei libri di altri dottori e sapeva leggere e parlare in siriaco e (conosceva) i libri della medicina. E di sua volontà egli era credente, come attestano anche il prologo e la versione di Dionigi, che fece in modo assai idoneo, e il discorso sulla fede da lui composto ai giorni del famoso vescovo credente, Pietro. Tuttavia nei suoi modi questo Sergio era assai lascivo, per desiderio di donne, e licenzioso e impudico; era poi reso avido dall'avarizia...». Cosí il monofisita noto come Pseudo-Zaccaria verso il 569 tratteggiava il profilo di uno dei maggiori eruditi siri del V-VI secolo.

Rish'ayna, ovvero Teodosiopoli, era una città situata ad oriente dell'Osroene, nella Mesopotamia meridionale, la cui sede metropolitana era Dara. Di Rish'ayna era stato vescovo monofisita Pietro, fino a che non ne fu cacciato ad esecuzione degli ordini di Giustino, nel 518; forse è lui quel Pietro ricordato dalla *Storia ecclesiastica* sopra citata, preoccupata di sottolineare l'ortodossia monofisita di Sergio stesso. Di fatto costui, medico e presbitero, secondo un'altra fonte, nel 535 si era recato ad Antiochia per accusare dinnanzi al patriarca Efrem il suo vescovo, Asilo. Efrem, lui pure siriano, di Amid, già *comes orientis*, era divenuto patriarca nel 527 e da allora si era attivamente e talora con durezza impegnato a disperdere i fedeli severiani e a imporre il dogma di Calcedonia. Fu appunto la ruvidezza della sua persecuzione a produrre nel 531, in Antiochia stessa, una sommossa popolare che contribuí a convincere Giustiniano ad allentare le misure antimonofisite. Gli anni successivi videro, quindi, crescere presenza e autorevolezza del partito anticalcedonese in Costantinopoli, fino ad un ritorno nella capitale, nel 535, di Severo stesso, il suo maggiore rappresentante. Sono questi eventi a decidere Efrem ad inviare a Roma una delegazione per informare il Papa Agapito sulla situazione. Il colto medico capo di Rish'ayna, allora presentatosi a lui, gli parve il messaggero piú adatto; cosí Sergio raggiunse Roma e di lí accompagnò Agapito in Oriente, a corte, ove il suo arrivo, nel marzo del 536, determinò in breve una rinnovata condanna del partito monofisita. Sergio, tuttavia, subito morí, e dopo poco morí il Papa stesso (22 aprile 536).

Questi pochi dati permettono, dunque, di cogliere la complessità di una figura che per di piú sembra aver mantenuto cordiali contatti anche con ambienti intellettuali nestoriani. Si è scritto che forse la sua attività teologica è da collocarsi negli anni giovanili e che successivamente sarebbe prevalsa in lui l'attenzione erudita e scientifica. La sua vicenda però sembra essere piú complessa. Le accuse di immoralità, ad

esempio (tradite, forse indipendentemente, anche da un piú tardo autore nestoriano dell'VIII secolo, Giuseppe Ḥazzaya), possono in parte essere spiegare dal dispetto davanti ad una condotta indipendente da politiche confessionali, spinta fino ad un limite quasi intollerabile agli occhi di un monofisita che pure si dice certo dell'«ortodossia» di questo siriano.

Ora sicuramente Sergio è traduttore intelligente di opere aristoteliche o legate al *corpus* aristotelico: la sua versione del *De mundo*, ad esempio, è considerata un capolavoro da chi l'ha attentamente studiata, pur in un tempo in cui spesso la traduzione era prevalentemente parafrastica, preoccupata di rendere il senso piú che l'esatta lettera degli originali, secondo un costume che si affermerà invece nel secolo successivo. Sicuramente, ancora, egli è autore importante di diverse opere filosofiche, a noi pervenute e fin qui troppo poco studiate: un *Trattato di logica*, scritti *Sull'affermazione e la negazione*; *Sul genere la specie e l'individuo*; *Sulla causa dell'universo secondo i principi di Aristotele*. Tuttavia egli tradusse anche importanti opere teologiche, e fin nei suoi tardi anni, probabilmente. Due se ne devono qui ricordare. Giuseppe Ḥazzaya, che non nomina colui contro cui polemizza, dice che questi, oltre ad aver corrotto in senso origenista le *Centurie* di Evagrio, ha similmente alterato il testo dello Pseudo-Dionigi. Come si è detto, l'autore qui preso di mira non può essere che Sergio. A lui si deve, infatti, come segnala lo Pseudo-Zaccaria, una prima versione del *corpus* dell'Areopagita, l'unica in cui lo si leggesse in Siria prima del suo rifacimento, che risale, probabilmente, agli anni 684-686, ad opera di Foca di Edessa. Ora il *corpus* è apparso intorno al 520 e viene usato per la prima volta da alcuni vescovi severiani in una discussione teologica svoltasi a Costantinopoli tra il 532 e il 533, ove peraltro i vescovi calcedonesi presenti ricusarono di accoglierne la testimonianza. Sergio stesso, in margine al suo *Discorso sulla vita spirituale* (conservatoci), annota di porre questa sua opera ad introduzione alla propria traduzione degli scritti dello Pseudo-Dionigi, cui la percepisce coerente, se pur redatta prima di averne avuto conoscenza. E dunque certamente in età matura egli era dedito alla redazione di accorti lavori teologici e spirituali facenti perno su due delle figure che piú segneranno la discussione di quelle generazioni sia in ambito greco che siriaco, lo Pseudo-Dionigi, appunto, ed Evagrio — un Evagrio che egli tradusse con cura filologica, restituendo le lezioni che la precedente versione edessena, di ispirazione teodoriana e quindi antiorigenista, aveva espunto o riscritto in termini accettabili agli ambienti cui era destinata (e per questo Sergio sarà piú volte accusato in Siria di aver corrotto in senso ereticale i testi del «santo Evagrio»).

8.3.2. Ora, non abbiamo il *Discorso sulla fede* del presbitero di Rish'ayna, probabilmente anteriore a quello *Sulla vita spirituale*. Ci sfugge quindi la parte che egli ebbe nel dibattito dogmatico, anche se

i piú tardi contatti ad Antiochia con Efrem, intelligente rappresentante della cristologia neocalcedonese (volta, quindi, ad un recupero di elementi dottrinali cirilliani, se non propriamente monofisiti), lasciano supporre che le sue posizioni non furono forse le piú intransigenti. Certo nel testo conservatoci non c'è *quasi* traccia di discussione né di vocabolario controverso, in modo del resto comune, per tali materie, anche ad autori assai piú caratterizzati (si ricordi, ad esempio Filosseno): solo, credo, si potrebbe citare in questa direzione la nota sull'errore di «coloro che ritengono che anche Gesú sia figlio per grazia», mentre lui è «Figlio essenziale e eterno e connaturale al Padre» (*ibid.* 48). V'è in esso invece sicuramente una struttura evagriana e memoria di Origene (le osservazioni sul salmo 118 — *ibid.* 27 ss. — sono ad esempio assai prossime ai motivi del commento origeniano al salmo, tradito dalla catena palestinese), pur a contatto di termini e pensieri o propri a Sergio o da lui trovati altrove.

Cosí il piano dell'opera è debitore della prospettiva alessandrina: «Il discorso — scrive — è corso e si è innalzato dalle virtú, raccolte nell'anima tramite l'esercizio e la pratica dei comandamenti, dapprima alla conoscenza delle nature visibili e, dopo ciò, è passato alla contemplazione delle nature e potestà dotate di ragione e cosí si è esteso (fino) all'altezza della conoscenza superiore, di quel che è possibile comprendere dell'Essenza arcana — ma questo è stato detto cosí, secondo la nostra potenza» (*ibid.* 115). Il tono è quindi assai equilibrato e Sergio esplora con ordine la via della virtú, scandita dalla successiva acquisizione di «potenza», «eroismo» e «giustizia». Nel *giusto*, poi, cui sono congiunte «la mitezza e la soavità e la divina somiglianza di Gesú», «cosa sgorga, se non che divenga misericordioso a somiglianza del Padre suo che (è) in cielo (cf. *Lc* 6, 36)?» (*ibid.* 20). Reso impassibile, di qui egli «allora si volge alla sua anima e scruta nella sostanza della sua mente e vede in essa una bellezza divina indicibile» (*ibid.* 22) e «si ricorda della sua natura prima» e «anche (del fatto) che tutti gli uomini sono figli di questa stirpe» e cosí «compie perfettamente il grande comandamento di Gesù che dice: *Ama il tuo prossimo come la tua (stessa) anima*» (*ibid.* 23), «a somiglianza del suo Creatore (che) *ha svuotato la sua anima e preso la somiglianza del servo* (*Fil* 2, 7) e ha dato la sua anima per i peccatori» (*ibid.* 24).

Ora, però, «la condotta elevata della contemplazione lascia sotto di sé» ogni virtú nella «conoscenza esatta delle nature e (nella) visione sana, mossa spiritualmente, della conoscenza perfetta» degli esseri visibili e intelligibili «e della stessa Trinità adorabile e santa, per quanto è possibile, da cui (infine) procede anche tutta la contemplazione dell'abbassamento misericordioso verso di noi di Gesú» (*ibid.* 71).

Qui l'anima è resa tutta «specchio» (*ibid.* 72) e qui solo «la condotta della contemplazione divina» *purifica* perfettamente l'intelletto gnostico (*ibid.* 76), lo «tira (via) dall'abisso dell'errore e dal laccio della menzogna» (*ibid.* 78). Operazione divina, questa, che la creatura

neppure avrebbe potuto sperare e che solo ha compiuto «l'Essere arcano che volle abbassare se stesso come per conoscere tutto quanto è nostro, per la misericordia della manifestazione della sua grazia verso di noi» (*ibid.* 86).

Cf. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris 1962, pp. 222-227.

9.

LINEE «ERETICALI»: MESSALIANI E ORIGENISMO ETERODOSSO

9.1. *Adelfio e il movimento messaliano in Siria*

In una sezione della sua *Lettera a Patrizio* Filosseno mette in guardia il suo corrispondente contro le «rivelazioni» di cui è ricca una certa letteratura che si vuole «spirituale»: esse, che — dice — costituiscono la tentazione propria dei solitari, sono in verità «le allucinazioni di un intelletto turbato dalle passioni e dall'operazione dei demoni» (*ibid.* 107); non è possibile, infatti, che si diano rappresentazioni sensibili delle realtà intelligibili. In questo contesto, Filosseno ricorda allora il caso di «un certo Adelfio», cittadino di Edessa, «l'inventore dell'eresia detta dei messaliani» (*ibid.* 108).

Costui, asceta austero e discepolo di Giuliano Saba, uno dei primi grandi monaci della regione, con lui si sarebbe recato in Egitto per visitarvi i «grandi Padri» che lí vivevano, e tra loro soprattutto Antonio. Il tempo del viaggio è dunque la metà, circa, del IV secolo. Ora è importante cogliere il tenore delle conversazioni cui Adelfio assistette. Quei solitari — secondo l'attestazione di Filosseno — parlavano, infatti, «della purezza dell'intelletto e della salvezza delle anime» e, ancora, del fatto che «l'intelletto, dopo la sua purificazione, ha delle contemplazioni e che l'anima, per grazia di Dio, può aver parte all'impassibilità, quando sia spoglia di tutte le sue antiche passioni e si levi nell'integrità prima della sua natura; e (di) come, pur essendo in questa vita, la sua dimora sia (allora) nel regno di Dio» (*ibid.* 108). Adelfio, ancora giovane, sedotto da questi discorsi, da quel momento — dice Filosseno — avrebbe ambito il dono delle visioni. Lo cercò quindi tramite l'intensa applicazione al digiuno e alle veglie, nella privazione e nella solitudine — dimenticando però, «nel desiderio delle cose grandi», l'umiltà (*ibid.* 109). Di qui la sua perdizione: Satana gli apparve «in forma di luce» (cf. *2 Cor* 11, 14) e lui non respinse la visione sensibile ma, accecato dall'ambizione, credette di aver veduto il

Paraclito stesso e di averne ricevuto una indefettibile impassibilità che lo esentava da ulteriori lavori (*ibid.* 110).

Questo è il racconto di un avversario e qui non si intende proporlo come esatta ricostruzione di una esperienza e della genesi di un movimento che Filosseno dice essere particolarmente presente, ai suoi tempi, nella regione di Iconio. È però interessante notare la avvertita inerenza alla vita solitaria di questo possibile esito: ne è tentazione, appunto, e tentazione forte, che obbliga il monaco ad un decisivo discernimento. In questa prospettiva è l'ascesi ad essere via di salvezza: nella Chiesa, certo, ma anche *oltre* essa. Il battesimo efficace non è, infatti, quello esteriore, ma quello interiore, che solo la preghiera occasiona. Nell'abbandono di tutto, è essa l'arma che fuga dal cuore il Maligno e consente allo Spirito di prendervi dimora. *Oranti* (questo è il significato del termine siriaco *messaliani*) sono allora coloro che praticano questa via e in essa raggiungono la perfezione.

Le vicende sono complesse: già si è richiamata la prossimità a questa pratica e dottrina di testi come il *Liber graduum* o le *Omelie* dello Pseudo-Macario, di cui si sono indicate le radici profonde in alcuni tratti encratiti della tradizione cristiana in Siria, nel «digiuno al mondo» cui il credente è chiamato e insieme nella dignità escatologica cui è elevato — con le opere e le visioni che l'accompagnano.

Qui si vuole solo osservare che questa «tentazione» dura vigorosa nella Chiesa d'Oriente.

Se Adelfio opera nella seconda metà del IV secolo, Filosseno, si è visto, registra la fortuna dell'eresia oltre un secolo piú tardi. Ancora cento anni e agli inizi del 600 sarà Babai il testimone di una crisi divenuta grave (su lui, cf. 3.2.6. e 11.). I messaliani «dal nome menzognero» (cf. *Commento alle Centurie gnostiche di Evagrio* ad 1, 25; 2, 1 ...) «dicono di sé che sono perfetti» (*Commento al Supplemento evagriano* ad 3) e «impassibili» (*Commento alle Centurie* ad 6, 60); essi «fantasticano» di pregare una «preghiera spirituale» (*ibid.* ad 3, 9) e affermano che «il battesimo non ci è utile in alcunché» (*ibid.* ad 3, 85). Secondo Babai e i Sinodi del suo tempo i messaliani allora giravano per città, villaggi e monasteri commettendo atti osceni (come «folli di Dio», superiori ad ogni passione), provocando confusione e corrompendo i semplici.

Non diversamente annoterà alla fine dello stesso secolo un altro solitario nestoriano, Isacco di Ninive (su cui, cf. 13.3.). Commentando un passo dello Pseudo-Macario — non tradito nel testo greco — egli scrive: «*Ad ogni uomo accadono mutamenti come all'aria.* Comprendi questo: *ad ogni uomo*? Una infatti è la natura. Non pensare che parli ai manchevoli, mentre i perfetti sarebbero liberi dai mutamenti e si leverebbero nell'ordine (in sé) uno dell'assenza di inclinazione [sul significato tecnico di questa espressione, cf. piú oltre 10.3.], senza moto di passioni, come dicono i messaliani. Per questo ha messo quel: *ad ogni uomo*» (*Discorso* 72). Altrove poi egli spiega come i Padri ortodossi

parlino di *preghiera spirituale*, in modo tendenzialmente improprio: «Quando l'operazione spirituale regna sull'intelletto (...) è tolta la libertà», osserva. Allora «come si darebbe preghiera in quel momento, quando la natura non domina su se stessa (ed) è condotta da un'altra potenza dove non sa?». Per questo non è possibile *pregare una preghiera spirituale*. «Questa temerarietà — conclude — rivendicano per sé i messaliani superbi, privi di conoscenza... Gli umili, invece, e quanti hanno intelligenza, che sono chini ad apprendere dai Padri e sanno i limiti della natura, non affidano i loro pensieri a questa temerarietà» (*Discorso* 22).

Cf. *Messaliens* (A. Guillaumont) in DSpir 10 (1980) 1074-1083.

9.2. *Stefano bar Sudaili e l'origenismo eterodosso*

9.2.1. Non solo l'ascesi non custodita dall'umiltà, l'attesa immodesta delle visioni e della «vita nuova» e una comprensione «carnale» dello spirituale, disattenta alla trascendenza di Dio e alle stesse gerarchie interne all'essere creato, generano nel credente intorbidamento e errore. Filosseno attesta in alcune sue letture un ulteriore pericolo che minaccia le Chiese: l'insegnamento di Stefano bar Sudaili.

Stefano è figura complessa. Nato probabilmente poco dopo il 480 ad Edessa, divenuto monaco si segnala subito per lo zelo nelle osservanze e negli studi. La sua meditazione, tuttavia, lo induce presto a proposizioni controverse. Una lettera di Giacomo di Sarug a lui indirizzata ne corregge benevolmente — attenta a riconoscerne i meriti — alcune considerazioni in ambito escatologico. Come ricapitola una cronaca piú tarda, egli avrebbe sostenuto che «vi sarà un termine al castigo; che, secondo il peccato commesso, si sarà puniti per un anno o piú o meno; che, se giusti, si gioirà allo stesso modo e che poi vi sarà la mescolanza dei giusti e dei peccatori». Un'escatologia in due tempi, dunque: prima una pena o una gioia commisurate alla giustizia praticata o avversata da ciascuno, poi un comune accedere a Dio, che allora sarà *tutto in tutti* (*1 Cor* 15, 28).

Giacomo invita Stefano a considerare che l'*intenzione* del peccatore, se confermata fino alla fine, è per sé eterna, e che giustamente quindi egli è punito per l'eternità. Il monaco edesseno, tuttavia, non si ravvide e presto, costretto ad abbandonare Edessa, cercò riparo, sembra, presso Filosseno. Ripreso anche da lui, si diresse allora verso la Palestina e prese dimora nella regione di Gerusalemme. Una lettera di Filosseno che mette in guardia contro di lui alcuni monaci di quella regione permette di datare a poco dopo il 512 questa fuga.

Il vescovo monofisita fornisce tre elementi utili a comprendere lo sviluppo del pensiero di Stefano. Egli dice innanzitutto che questi, nell'esegesi delle Scritture, non ha rettamente inteso il testo né ha consentito di apprendere da chi sapeva, «ma è divenuto lui stesso maestro a sé». Pure Filosseno altrove osserva che Stefano avrebbe prestato ascolto, almeno «per qualche tempo», alle dottrine gnostiche di un eretico contro cui egli anche in un altro luogo polemizza: Giovanni l'Egiziano. Infine, nota in lui l'uso di un termine evagriano, e questa prossimità ad Evagrio — si può osservare — è forse l'elemento che aveva condotto l'edesseno da lui, accorto conoscitore e utilizzatore dei testi del Pontico. Questa stessa prossimità, poi, può ben spiegare anche il successivo rifugio trovato presso Gerusalemme, regione ove consistente era allora la presenza di monaci origenisti le cui speculazioni circa principio e termine del divenire mondano hanno interessanti punti di contatto con le sue tesi.

Stefano stesso assai piú tardi, tornato ad Edessa, ove doveva morire verso la metà del secolo, vi scriverà, certamente dopo il 520, un libro che sarà tràdito come *Libro di Ieroteo*. Se si ricorda che Ieroteo era il venerato maestro di Dionigi l'Areopagita, secondo l'attestazione del *corpus* pseudodionisiano che appunto allora, dopo il 520, incominciò a circolare e che fu tradotto in siriaco prima del 536 da Sergio di Rish'ayna, come si ricorderà erudito curatore pure della versione «letterale» delle *Centurie gnostiche* evagriane (cf. *supra* 8.3.), si avrà completo il quadro delle progressive letture di Stefano (e forse anche dei suoi successivi contatti).

9.2.2. Il libro permette di cogliere l'inserzione, in una personale rilettura dei testi evagriani, di elementi gnostici e propri allo Pseudo-Dionigi. Il cuore di questa sintesi complessa e ardita è, tuttavia, probabilmente sempre la meditazione escatologica.

Nel quinto e ultimo discorso del *Libro* Stefano scrive: «Tu poi, figlio mio, sappi che la natura di tutti si confonderà con il Padre. Nulla sarà perduto e nulla sarà distrutto; nulla sarà dimenticato. Tutto tornerà, tutto sarà santificato, tutto sarà unificato, tutto sarà mischiato. Si compirà poi la parola detta: *Dio sarà tutto* e *in tutti* (*1 Cor* 15, 28). La gehenna passerà e i tormenti saranno aboliti; i prigionieri saranno liberati. E infatti i ripudiati saranno perdonati, i banditi torneranno e gli allontanati saranno (ri)avvicinati. Il castigo avrà fine, figlio mio, e il flagellatore non flagellerà né il giudice giudicherà piú, né la guardia punirà, ma *l'ultimo quadrante* sarà reso (*Mt* 5, 26b)... I demoni infatti riceveranno clemenza e gli uomini misericordia e gli angeli cesseranno il loro officio e i serafini non diranno piú: Santo!; i troni non custodiranno piú il loro primato. Gli ordini che (sono) in alto passeranno e le distinzioni che (sono) in basso saranno abolite e tutto diverrà uno. E infatti Dio (stesso) passerà e il Cristo sarà abolito e lo Spirito non sarà piú chiamato Spirito. Infatti i nomi passeranno, ma non l'Essenza. Se infatti passa la distinzione, chi chiamerà chi? E chi risponderà ancora a chi? L'uno infatti non nomina né è nominato. Questo è il termine di tutti e la fine di ogni cosa, e tu sappi(lo)».

Emergono qui vari tratti. Una dottrina del passare della gehenna, innanzitutto — conformemente a quanto già attestava Giacomo di Sarug. Ma questa ipotesi è ben rappresentata nella tradizione cristiana. Non si deve pensare solo all'apocatastasi origeniana e alle sue riprese. Il riferimento all'*ultimo quadrante* di *Mt* 5, 26b potrebbe rinviare ad un luogo di Teodoro nel suo tardo scritto (oggi perduto) *Contro quanti dicono che il peccato è posto nella natura*, ben noto alla successiva tradizione siriaca orientale (e Stefano non è cresciuto ad Edessa, sia pure in anni successivi all'esodo verso Nisibe dei dottori antiocheni un tempo lí tanto influenti?).

Alcuni esponenti di questa tradizione (Isacco di Ninive, Giuseppe Ḥazzaya, ad esempio) citeranno questo testo insieme ad altri dello stesso Teodoro e di Diodoro di Tarso a conferma della dissennatezza di chi pensa «possibile che quel Fattore misericordioso abbia creato gli esseri dotati di ragione per mandarli indifesi ad una tribolazione senza fine, dato quel che sapeva da prima della loro costituzione» (e cioè che avrebbero peccato: cf. Isacco di Ninive, *Contemplazione sull'argomento della gehenna*). Un grande riserbo deve custodire questo mistero, ma chi ha «zelo della verità» non deve indignarsi dinnanzi ad un ordine della misericordia che eccede (senza rinnegare) l'ordine della giustizia... Cosí dunque, sulla base di attestazioni scritturistiche, scuola antiochena, tradizione origeniana e meditazione legata alle fonti macariane (e al *Liber graduum*: si ricordino anche solo le considerazioni relative ai «figli della carità» e alla loro condotta) convergono, almeno in alcuni, ma per nulla minori, testimoni, nell'indicare l'ampiezza della misericordia di Dio a ragione celata ai principianti (che potrebbero prenderne spunto per una rovinosa negligenza) e solo rettamente svelata a chi abbia appreso a lavorare «silenziosamente» nella vigna del suo cuore — come scrive un ulteriore autore nestoriano tra VII e VIII secolo, Simone di Taibuteh (su cui, cf. piú oltre 13.4.).

Un secondo tratto del testo di Stefano sopra citato è la dottrina della conformazione a Dio in esso rappresentata. Si sono citati spesso testi evagriani ad indicare la provenienza di questo insegnamento sulla «confusione» di tutto nella Divinità priva di nomi. Pure in Evagrio, si è anche osservato, *restano* distinzioni e nomi. Nella cosiddetta *Lettera a Melania* (tràdita solo in versione siriaca) si legge sí: «V'è un tempo in cui saranno tolti i nomi e i numeri tra il Padre, il suo Figlio e il suo Spirito e la sua creazione dotata di ragione, che è il suo corpo [cioè il corpo di Dio], per il fatto che *Dio sarà tutto in tutto* (*1 Cor* 15, 28)», ma subito il Pontico aggiunge che ciò non significa «che anche le ipostasi e i nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito saranno aboliti»: «senza fine *una* resterà la natura, *tre* le ipostasi di Dio e della sua immagine» — la creazione, appunto, elevata a lui *per grazia*, senza confusione. Ma precisamente questi difficili pensieri, confidati da Evagrio ad un amico provato, sempre oggetto in lui di cauta e spesso velata formulazione proprio perché frutto maturo ed estremo della conformazione al mite ed umile di cuore (*Mt* 11, 29) senza la quale non possono essere intesi, nel testo di Stefano sono risolti in una gnosi abolitrice di Dio stesso. Già Filosseno lo notava: *1 Cor* 15, 28 è inteso da lui nel senso «che tutto diverrà in Dio una sola natura e una sola essenza, cosí che non vi sarà piú chi crea e coloro che ricevono la sua azione creatrice».

Pure il *Libro di Ieroteo*, noto in questa attribuzione e quindi attirato nella venerazione di cui erano oggetto gli scritti dello Pseudo-Dionigi, verrà letto come testimone ortodosso da diversi autori della successiva tradizione monofisita di lingua siriaca. Le sue formule allora verranno corrette, se non materialmente, certo nel loro senso: esse saranno, infatti, le espressioni paradossali di un mistero che non può essere udito né detto, che solo un santo singolarissimo, protetto da Dio e dalla sua dirittura, poteva tentare di testimoniare senza danno in una parola ebbra, affidata a chi, provato, potesse intenderla. Ennesimo caso, credo, della multiforme recezione e del sottile discernimento cui impegna la tradizione del Vangelo.

Cf. *Étienne bar Soudaili* (A. GUILLAUMONT) in DSpir 4 (1960) 1481-1488.

LA CHIESA D'ORIENTE (VI-VIII SECOLO)

Introduzione

Non vi sono secolo o generazione quieti: ciascun tempo patisce proprie crisi, segnate da continuità e subite fratture. Tra difficoltà e sempre rinnovate tensioni, dunque, il VI secolo apre tuttavia per la Chiesa d'Oriente una stagione maggiore, in cui giungeranno a maturazione le sue sintesi dottrinali e a pieno sviluppo i suoi molti, ma tra loro coerenti, volti «spirituali» — soprattutto nell'ambito di quella esperienza monastica che in essa con piú evidenza eredita la tensione escatologica propria della comunità tutta delle origini.

La Chiesa d'Oriente, si diceva: tale è qui ormai, come piú volte si è segnalato, la designazione delle Chiese in comunione con il vescovo di Seleucia-Ctesifonte, il cui *credo* proprio in questo periodo sarà posto sotto l'esplicita custodia della testimonianza apostolica di Nestorio.

Sono queste Chiese a conoscere, in questi secoli, a partire dalle loro scuole e dai loro monasteri, un singolarissimo fervore di prassi missionaria, che ne spingerà i fedeli a predicare il Vangelo e costituire comunità fino in India e in Cina, lungo le grandi vie commerciali del tempo.

Sono esse ad articolare con piú efficacia la meditazione teologica, pur insidiate da una propaganda giacobita sempre piú agguerrita e pe-

netrante, anche se meno capace, apparentemente, di esprimere testimoni di pari vigore evangelico.

Si sono nominate scuole e monasteri: in questo periodo la Chiesa di Persia, come si noterà, è luogo di moltiplicazione di fondazioni scolastiche e monastiche. In esse, con diversa attenzione — che condurrà talora a vivaci polemiche —, è coltivata la tradizione della lettura e del commento delle Scritture e dei testi dei Padri. Ci sfugge ancora, sembra, l'articolazione delle esegesi nelle scuole persiane: i problemi posti, le soluzioni date. Abbiamo notizia di innovazioni e dibattiti, ma i «manuali» piú tardi, di cui disponiamo, sembrano piú integrare che distinguere l'apporto dei diversi «interpreti», che del resto selezionano. Anche le autorità patristiche sono oggetto di rinnovate versioni e commenti. Distinte secondo il tono dei loro scritti (dottori, omileti, esegeti, solitari), esse sono sempre piú, ciascuna con particolare intensità nel proprio ambito, imprescindibile fonte di progressi e insieme principio di discernimento. Si vedrà come talora sia il mutato rilievo accordato alle diverse autorità a determinare singolari modificazioni nell'insegnamento e nella prassi delle Chiese.

Dunque una stagione felice, pur nelle prove a volte severissime, nelle lotte, negli scismi, negli incerti periodi di sede primaziale vacante che la caratterizzeranno.

Di seguito ne daremo pochi, piú decisivi esempi.

10.

LA SINTESI DELLA SCUOLA DI MAR ABA

10.1. Nell'introduzione a queste note, in 3.2.5., si è sommariamente indicato il ruolo di Mar Aba, cattolico di Persia tra il 540 e il 552, nel riassetto della Chiesa d'Oriente, allora fortemente scossa dagli strascichi di uno scisma durato dodici anni. Egli, pur perseguitato dai magi e per lunghi periodi imprigionato, non solo ripristinò nelle singole Chiese un'unica gerarchia e mise a punto un'importante riforma canonica e liturgica, ma, già dottore lui stesso a Nisibe, si diede cura anche di uno sviluppo degli studi che realizzò, tra l'altro, con la fondazione di una seconda grande scuola nelle città capitali, a Seleucia-Ctesifonte.

Ben poco abbiamo dei suoi scritti; nulla, in particolare, di quelli esegetici che, secondo alcuni testimoni, dovettero essere assai numerosi. Tuttavia, se anche non è direttamente sua la grande sintesi teologico-liturgica che oggi ci è nota soprattutto nelle omelie di Mar Ishai, di Tommaso e Ciro di Edessa sulle ragioni delle grandi festività cristiane, certamente a lui se ne deve l'elaborazione decisiva. Tommaso, morto intorno al 542, introducendo la sua *Causa della natività di nostro Signore* (citato in seguito con la sigla *CN*), annota infatti di mettere per iscritto l'orazione che aveva tenuto «*dopo* il santo Rabban Mar Aba interprete», in una sequela che non è temporale, ma nell'ordine della dottrina (e si osservi che chiamando Aba *interprete* egli lascia intendere che la data del suo testo è anteriore al 540, anno dell'elevazione dell'autorevole dottore della scuola di Nisibe alla cattedra di Seleucia-Ctesifonte). Similmente discepoli di Mar Aba sono anche Ishai e Ciro di Edessa, entrambi piú tardi chiamati ad insegnare nella nuova scuola aperta nelle città capitali. Ciro poi, forse fondatore a sua volta di una scuola a Al-Hira, località in cui, secondo attestazioni discusse, egli avrebbe in seguito sepolto lo stesso cattolico, scrive in una sua omelia di portare a termine la redazione di quelle *Cause* che Tommaso non aveva potuto redigere. Ora la dottrina complessiva di questi testi è assai prossima a quella della *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste, e questi, come già si osservava, riferisce di averla ricevuta dal suo maestro, *Patrikios* — nome con cui Mar Aba fu chiamato durante il suo viaggio ad Occidente, nell'Impero «romano».

È importante tener presente che questa meditazione teologica, frutto delle letture nisibene dei testi di Teodoro di Mopsuestia e consegnata alla Chiesa di Persia tutta nella rielaborazione dovuta a Mar Aba e alla sua scuola, doveva influenzare durevolmente, proprio per la sua presentazione omiletica coerente allo sviluppo dell'anno liturgico, i cristiani di Siria, fossero vescovi (e anche vescovi riuniti in Sinodo) o monaci o semplici fedeli, che in conformità di questa sintesi sentivano predicata «la verità del cristianesimo» nelle sinassi domenicali o festive.

10.2. Prima di esporne le tesi principali è utile, tuttavia, una breve osservazione, apparentemente eterogenea.

Nell'introduzione si sono ricordati alcuni probabili contatti di Mar Aba con intellettuali cristiani della Chiesa greca. Ora gli esiti alessandrini di questi incontri nella controversia che oppose Giovanni Filopono ai gruppi antiocheni presenti in città (le cui posizioni sono ben ricapitolate nell'opera di Cosma) sono stati studiati con cura. La datazione del *De opificio mundi* del filosofo e teologo di Alessandria, in cui è formulata la sua critica a Teodoro, non è affatto sicura: nelle due ipotesi piú accreditate essa oscilla tra il 546/549 (e il libro in questo caso sarebbe un tassello della contestazione del dottore antiocheno che culminerà nella condanna del 553 — non ricordata nel testo, pur tanto puntiglioso nel sottolineare le critiche a lui mosse) e il 557/560, per la dedica a Sergio *archiereus*, che appunto allora era patriarca di Antiochia, con cui si apre lo scritto. Come che sia, la preoccupazione di Filopono verte soprattutto sul discredito che l'esegesi teodoriana della Genesi, per la sua cosmologia «grossolana», getta «sul nostro dogma venerato» agli occhi degli «eruditi pagani». Il dotto monofisita alessandrino contesta vivacemente la rappresentazione del

cosmo presente *e* escatologico fatta dai suoi avversari, troppo «materialista» nei suoi esiti. Una piú vigorosa indagine scientifica e filosofica, nutrita anche delle ipotesi origeniane, gli consente di affrontare con maggiore accortezza, forse, il testo della Scrittura, redatto «per condurre gli uomini alla conoscenza divina ed insegnare la vita ad essa conveniente», non per proporre «discorsi tecnici sulla natura», come rimprovera di pensare agli antiocheni.

Filopono, alcuni dei cui scritti teologici legati alla piú tarda discussione triteita verranno tradotti in siriaco (e solo in tale lingua giungeranno a noi), individua cosí limiti o preoccupazioni reali della sintesi che si deve ora analizzare, di cui coglie, forse, il tratto «anti-intellettuale», avverso alla sottile conoscenza dei greci, che tribola senza salvare, o almeno impaziente nei suoi confronti. Si è già veduta nel caso di Sergio di Rish'ayna (cf. *supra* 8.3.) la piú accorta formazione culturale di taluni ambienti siriaci monofisiti. Pure il tratto centrale della dottrina nisibena (piú avveduta tra l'altro, di quanto sommari volgarizzamenti non lascino intendere) è infine misconosciuto da una derisione che ne altera singole formulazioni: il suo cuore è la percezione della distanza della creatura da Dio. Angelo, uomo o animale: in fondo è minima la differenza tra loro, se rapportata a quella che tutti li separa dal loro Creatore, e la *manifestazione* di Dio in Cristo non toglie questa distanza: paradossalmente la prossimità all'Arcano resa possibile in lui ancor piú stupisce e tacita la creatura. Forse davvero, come si è scritto, il detto «finitum non est capax infiniti» è la premessa della cristologia antiochena, della sua *modestia*.

10.3. Un ruolo centrale, nell'opera di Teodoro e in tutta la tradizione siriaca che ne dipende, riveste la cosiddetta dottrina delle due *catastasi*, dei due stati o delle due costituzioni del mondo: quella presente, posta, con piú evidenza nella sua dimensione sensibile, sotto il segno della corruzione e della mortalità e insieme, per quanto attiene alla libertà delle realtà intellettuali (uomini e angeli), della potenza dell'*inclinazione*, che è la necessità di determinarsi, decidersi dinnanzi a sé, al mondo, a Dio; quella futura, escatologica, poi, caratterizzata dall'assenza di inclinazione, dall'incorruttibilità e dall'immortalità.

Tutta la vicenda mondana è governata dal transito da una condizione all'altra, dal mutamento dell'una nell'altra. Al principio, come Teodoro scrive, ad esempio, commentando *Ef* 1, 10, Dio «aveva fatto la creazione tutta come un unico corpo, composto di molte membra, sia di ordini intelligibili sia sensibili». In essa aveva «costruito un vivente (*animal unum*)» che «fosse quasi un pegno dell'amicizia di tutta la creazione, dato che tutte le cose sono state raccolte in lui». Ciro di Edessa non si esprime diversamente: Dio «chiamò» Adamo «sua immagine e trasmise a lui la signoria su tutto e lo legò a tutta la creazione nella sua (stessa) costituzione», *composta* di anima e corpo (*Causa della Passione*) [= *CP*] 3, 3), cosí che l'uomo è davvero «il legame della creazione» (*Causa della Risurrezione* [= *CR*] 7, 4). Unica creatura posta ad icona del Trascendente per la *philia*, il *vincolo d'amicizia* che ne sostanzia l'essere (e *per questo*, assai probabilmente, *signore* onorato e servito dalla creazione visibile e invisibile), l'uomo nel peccato spezza il legame e *tutto* assoggetta alla vanità (cf. *Rm* 8, 20). Dunque la storia per sé è catastrofe, irrefrenabile progressione di peccato e corruzione e morte. Tuttavia, senza rinnegare questa prospettiva, gli autori nisibeni (e Teodoro) vi accostano una seconda serie di considerazioni: la mortalità, infatti, è l'orizzonte *proprio* della creatura e la percezione di ciò — una percezione *impaziente*, se si vuole — sembra, nell'uomo, introdurre il peccato. Ricapitolando assai bene questa intuizione, che è dottrina comune nella Chiesa d'Oriente, un piú tardo monaco nestoriano, Isacco di Ninive, scriverà: «Non siamo mortali perché pecchiamo, ma perché siamo mortali siamo stati spinti al peccato» (*Capitoli della conoscenza* 3, 2).

V'è infatti una domanda che la creatura si pone appena consideri la pienezza di vita cui Dio introdurrà il mondo: «Se (è) cosí gloriosa la risurrezione... perché Dio non ci ha fatto fin dal principio immortali?» (*CR* 8, 1 — si noti: la stessa domanda si legge piú di un secolo dopo in Isacco: «Perché non ci hai fatto cosí(...) fin dal principio e non ci hai posto (subito) nella gloria futura?»!). Ciro risponde: «Se Dio ci avesse fatto immortali fin dal principio *di dove* avremmo atteso di apprendere la grande, mirabile potenza della risurrezione (...) dato che noi uomini possiamo discernere il bene dal male (solo) a partire *dall'opposizione*?» (*ibid.* 8, 3). Dio solo possiede ogni conoscenza; la creatura intelligente ha solo quella che procede dall'esperienza dei contrari. Già Teodoro lo aveva notato. Si legga ad esempio il suo commento a *Gal* 2, 15-16: «Il Signore, facendoci dotati di ragione e volendo rendere attuale in noi la razionalità, poiché (ciò) non avrebbe potuto manifestarsi altrimenti, se non tramite il discernimento delle cose (tra loro) contrarie — da cui (solo) può essere acquisita la scelta delle migliori — (...) (ci ha creato cosí che) vi fosse in noi una *contrarietas*» ordinata all'esercizio della razionalità. Ma, nota subito, «la naturale mortalità ci fece avere grande desiderio delle cose presenti».

Non diversamente scriveva Tommaso di Edessa nella sua *Causa della natività di nostro Signore* (5): «Se qualcuno dice che Dio poteva fissare in noi fin dal principio tutte le conoscenze, senza l'esercizio che (si fa) poco a poco, costui erra perché, cercando di liberarsi dal lavoro, fa cadere se stesso nell'ordine degli (esseri) privi di ragione che hanno tutto quanto possiedono per natura, senza esercizio, come (è) per le api fare il miele». E poco oltre affermava: «Se dunque uno dicesse che Dio poteva fare per noi le due cose [cioè crearci privi di inclinazione e pieni di conoscenza], è certo che costui non è consapevole di quel che dice né sa quel che chiede» (*ibid.*).

Dunque, in questa prospettiva, il peccato dell'uomo, che pure non è scusato, è tuttavia inscritto in un disegno di progressiva *educazione*

dell'umanità: il mondo è *scuola* ove gli uomini imparano a compitare e poi leggere il disegno di Dio, attraverso contrarietà, nella fatica: il Creatore infatti «ha disposto che prima fossimo in una palestra, nella scuola di questo mondo, piena di sofferenze e faticosa nei (suoi) dolori» (*CR* 8), o ancora: egli «educa e addestra la nostra anima e il nostro corpo in questa condotta di qui come in una palestra» (*Causa del digiuno* 2, 6).

Vedremo in seguito alcuni esiti di questa meditazione che interseca, nei suoi tratti «ascensionali», quella «catastrofica» legata al primo ordine di considerazioni, cui è resa coerente nella *confessione* della cura sapiente e provvidente di Dio: «Scrutiamo la sapienza indicibile (del Creatore) — esclama Tommaso —: come dal principio ha guidato ordinatamente la nostra natura alla conoscenza compiuta (di sé) come un padre misericordioso e un maestro condiscendente!» (*CN* 5).

Qui si deve sottolineare solo che, di fatto, le due ottiche comandano *insieme* la pedagogia divina, che punisce gli uomini ma non consente che essi disperino: «È degna di ogni gloria e di ogni confessione e lode la gloriosa natura della tua alta divinità, Signore di tutto che di continuo, ad ogni generazione, hai compiuto varie economie per la vita degli uomini e (che), benché essi fossero cosí negatori (di te), pure disponevi per loro dei segni di salvezza!» — prega Ciro, ricordando poi il sangue di Abele, che grida a Dio, l'ascensione al cielo di Enoc e tanti altri esempi testimoni della perdurante cura di Dio per l'uomo (*Causa della Pasqua* 5, 10).

Ancor piú, entrambe conducono all'ora *insieme* piú cupa e piú matura, quella di Cristo, in cui si dà il ripristino dell'integrità, della *philia* di Adamo *e* la piena conoscenza del *Dio carità*, cui l'immagine, il *pegno d'amicizia* posto in lui già erano orientati, pur rispecchiandone solo la *esteriore philanthropia*.

In Cristo è data la vita nuova; è lui «il vero esemplare» del mondo nuovo, come Ciro ripete spesso. In lui, nella sua morte-risurrezione il battezzato ha già, se anche ora solo «in mistero», immortalità e assenza di inclinazione — tratti che sono «quel che Dio possiede in modo essenziale e eterno» (*CR* 2, 5), la sua stessa vita. Esse invertono il suo pendere verso il peccato, lo confermano, *se vuole*, nell'osservanza dei comandamenti; esse, ancora, gli sono date e *accresciute* nella Chiesa: «Ecco! il loro tipo, come in mistero, è già compiuto in noi nella liturgia della Chiesa, che è tipo della celeste, tramite il battesimo e i santi misteri [l'eucaristia] che di giorno in giorno rinnovano in noi la speranza della nostra morte e della nostra risurrezione, il cui vero esemplare ci è stato mostrato già in atto nelle cose compiute nei confronti di nostro Signore Gesú Cristo» (*CR* 2, 6).

Si noti il vocabolario antiocheno: tutto è *attuato* in Cristo, ma a questa pienezza, in cui pure è inserita e di cui è rivelatrice e testimone a *tutta* la creazione, la Chiesa *qui, ora* ha parte solo *in mistero*; di essa porta *il tipo*. Solo Cristo possiede *in atto*, di fatto, l'immortalità e l'assenza di inclinazione, per cui ha accesso al Padre.

Sulla cautela anch'essa affatto antiochena delle proposizioni cristologiche e dell'attesa di escatologica comunione con Dio di questa tradizione nisibena torneremo nel paragrafo successivo, esaminando il contesto in cui si situa l'attività di un suo ulteriore testimone, Babai il grande.

Cf. W. Macomber, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century* in OCP 30 (1964) 5-38 e 363-384; — *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa* in CSCO 355 [t]; 356 [v], Louvain 1974.

11.

BABAI IL GRANDE: LA FORMULAZIONE DELLA CRISTOLOGIA NESTORIANA NELLA POLEMICA CONTRO IL NEOCALCEDONISMO E CONTRO ḤENANA

11.1. Si è scritto che Babai ha contribuito piú di qualunque altro a definire quello che sarebbe rimasto l'insegnamento dogmatico tradizionale nella Chiesa d'Oriente circa Cristo.

Nell'*Introduzione*, in 3.2.3., si sono ripercorse brevemente alcune vicende del dibattito cristologico in Persia tra la seconda metà del VI e gli inizi del VII secolo, e ulteriori elementi se ne sono dati nel paragrafo relativo a Mar Aba e alla sua scuola. Qui, ritenendo di poter opportunamente fornire, in margine all'opera di Babai, piú precise notizie su quella di Ḥenana, contro cui egli ha tanto insistentemente combattuto e di cui ben poco ci resta, è bene ricordare ancora una volta l'articolazione della tradizione antiochena, i diversi accenti che la caratterizzano. Le confessioni di fede dei Sinodi «nestoriani», all'indomani della condanna di Teodoro e dell'accoglimento dell'intelligenza neocalcedonese dell'una ipostasi composta di Cristo al II Concilio costantinopolitano (553), mantengono invariata la terminologia tradizionale, «la confessione ortodossa delle due nature in Cristo» (Sinodo del 554), per cui egli «deve essere riconosciuto e confessato in due nature: Dio e uomo, Figlio unico» (Sinodo del 576).

Pure un approfondimento *nestoriano* in senso stretto di questa formula già allora era presente nella Chiesa di Persia. Si sa che Nestorio, nei piú tardi anni del suo esilio, tra il 450 e il 451, dopo aver letto il *Tomus Leonis*, fu indotto a redigere un'*Apologia* in cui precisava il suo pensiero *ortodosso* sviluppando una formula cosí ricapitolabile: in Cristo vi sono due nature, due ipostasi (ordinate alla perfezione delle singole nature), ma un solo *prosopon*, non due. Sembra che il suo interesse vertesse su quest'ultimo tratto: come i due *prosopa* (quello di Dio Verbo e quello dell'uomo) venissero ad unione. *Qui*, nell'*uno*

«*volto*» (persona?), si dà il mistero di un'unione reale e insieme custode delle differenze, non nell'unità di natura confessata dai monofisiti, che obbligherebbe invece ad introdurre mutamento in Dio e a confessare una composizione affatto *fisica*, retta da necessità e violenza, del divino e dell'umano, nel prevalere ineludibile di quello su questo.

Che tale fosse il problema di Nestorio sembra bene attestato dal dialogo che introduce questo testo, cosí come ci è conservato in una versione siriaca databile al 539/540, dovuto ad un autore costantinopolitano situabile tra il 451 e il 525/532. In esso si tace, infatti, delle ipostasi legate alle nature, al punto di lasciar intendere possibile in Cristo unicità di ipostasi. Tutta l'attenzione è dedicata invece al nesso due nature-due *prosopa*-un *prosopon*. Ma non cosí Nestorio venne letto in Siria. Il *Liber Heraclidis* — come di solito si indica questo suo scritto unito all'introduzione dello Pseudo-Nestorio — giunse alla Chiesa di Persia forse tramite Mar Aba, di ritorno verso il 532 da Costantinopoli. Si è suggerito che a tradurlo sarebbe stato allora quel Ciro di Edessa di cui già ci si è a lungo occupati. Il libro, poi, avrebbe avuto forte influenza soprattutto negli ambienti legati al Grande Monastero del monte Izla, nei pressi di Nisibe. Di fatto la formula due nature-due ipostasi-un *prosopon* compare già nella trascrizione di un colloquio ortodosso-«nestoriano» svoltosi a Costantinopoli tra il 562 e il 563 su iniziativa di Giustiniano. Da parte della Chiesa d'Oriente, presiedeva allora la delegazione il vescovo di Nisibe, Paolo, che secondo una piú tarda attestazione avrebbe francamente confessato dinnanzi all'imperatore: «Il Cristo ha due nature e due ipostasi: è la dottrina dei miei Padri, dei miei dottori, dei miei predecessori e delle mie guide, i 318 vescovi (di Nicea)».

V'erano ragioni per questo sviluppo. Se i Sinodi orientali non mutavano i termini della confessione della fede e se fino a quello del 585 non sembravano neppure reagire al Costantinopolitano II, pure i dottori della Chiesa di Persia non potevano ignorare gli sviluppi della discussione cristologica greca — e appunto la nozione di *ipostasi* e di ipostasi *composta* assumeva allora in essa un ruolo centrale. Del resto quando, infine, nel 585, i vescovi prenderanno posizione contro coloro «che si fanno chiamare ortodossi, ma sono in realtà, per la loro insolenza, i perturbatori dell'ortodossia, delle dottrine e delle tradizioni della Chiesa» (si intenda i Padri greci che nel 553 avevano condannato Teodoro, Teodoreto e Ibas), aggiungeranno, a proposito di Teodoro: «Stabiliamo dunque (...) che non sia consentito ad alcuno, a qualsiasi ordine ecclesiastico appartenga, di diffamare questo dottore della Chiesa, di nascosto o apertamente, né di rigettare i suoi santi libri». L'accenno fatto subito dopo all'accoglienza, al loro posto, di «un altro commento» alle Scritture, «estraneo alla verità e composto (...) da un uomo amico degli inganni e che ricerca (quel)l'eleganza nel linguaggio che nuoce alla verità», lascia intendere che qui i vescovi parlano di Ḥenana († verso il 610), che dal 572 dirigeva la scuola di Nisibe.

Di questo «enfant terrible» della Chiesa di Persia, come si è scritto, restano a noi solo due omelie, che non consentono di comprenderne la dottrina. Certo egli innovò in ambito esegetico la lettura delle Scritture e sia qui sia in ambito cristologico contrastò il lascito di Teodoro. L'opposizione, ma anche il seguito suscitati dal suo insegnamento (secondo una fonte, Ḥenana avrebbe avuto fino ad 800 studenti!) provocarono violenti dibattiti in tutta la Chiesa di Persia, anche per la convergenza stabilitasi di fatto nell'attaccare l'ortodossia antiochena e i suoi difensori tra i suoi discepoli e i giacobiti, sostenuti ad un certo punto dal potente medico di corte Gabriele di Shiggar.

11.2. La difesa di una tradizione difisita legata ormai agli sviluppi propriamente nestoriani attestati dal *Liber Heraclidis* contro «la cloaca di tutte le eresie, l'empio Ḥenana», sarà allora assunta con particolare vigore, come si diceva, dai monaci del Grande Monastero, non lontano da Nisibe: da Abramo, suo fondatore (che aveva studiato alla scuola nisibena); da Dadisho', suo immediato successore (che aveva introdotto delle regole monastiche al cui inizio si prescriveva l'accoglimento dell'insegnamento dei santi Teodoro, Diodoro e Nestorio, da cui «tutta la Chiesa d'Oriente ha acquisito istruzione e battesimo e crescita»); soprattutto, infine, da Babai, terzo «capo» della comunità, che la Chiesa di Persia onorerà chiamandolo «il Grande».

Nei suoi trattati cristologici, ma anche nel suo ampio commento alle *Centurie gnostiche* di Evagrio, cosí come nella *Storia di Mar Giorgio*, un mazdeo convertito, monaco al monastero «della santa montagna», particolarmente attivo nella controversia cristologica e morto martire nel 615 — crocifisso per ordine del re —, Babai sviluppa una critica veemente insieme contro Ḥenana e contro Giustiniano, «il tirannico imperatore dei romani» che «nella sua follia ha scomunicato nostro Signore stesso e i suoi apostoli, come tutti i dottori ortodossi che hanno camminato sulle loro orme» — Teodoro, certo, ma anche Evagrio, ugualmente condannato nel 553. È bene ricordare: per Babai Teodoro è il maestro indiscusso della retta esegesi e dottrina, ma Evagrio, il «santo» Evagrio, questo «uomo mirabile», «strumento dello Spirito Santo» che insegna «la vera e apostolica ortodossia», è il testimone e maestro per eccellenza della pratica e della contemplazione cristiane.

Ora cosa è possibile dire di Ḥenana sulla base delle parole di Babai, delle rade citazioni in esse racchiuse? Due tratti assumono un qualche rilievo

Nel *Liber de unione* (4, 12) si trovano riportate queste sue proposizioni: «*È detto Cristo perché è venuto a misure umane*; e: *È divenuto da infinito finito ed è caduto sotto la misura della quantità*». Ancora: «*Il Cristo è Dio e Dio è il Cristo*; e: *Queste voci non indicano qualcosa di diverso*; e: *Come non c'è diversità tra l'Unigenito e il primogenito*; e: *La stessa cosa indicano entrambe (queste voci)*».

Dunque Ḥenana, citato dapprima attraverso un gioco di parole possibile solo in siriaco (*ungere* e *misurare* qui, infatti, hanno la stessa radice), insisteva non solo sull'*identità* dell'Unigenito e del primogenito, ma sul fatto che questi diversi titoli si riferivano ad un unico *qualcosa*, ad un'unica realtà — all'*unione ipostatica*, come Babai dice in un altro piccolo *Trattato* edito in appendice al *Liber de unione*. Ora Babai sa che i Padri hanno usato questa espressione e sa anche che essi hanno utilizzato indifferentemente i termini *prosopon* e ipostasi, ma aggiunge: «perché a quel tempo non v'erano indagine ed esame di quei nomi, come ora (avviene) presso i romani» (*ibid.*). Il rischio di empietà è dunque grande al presente. Certo, quando si parla vuoi dell'Unigenito vuoi del primogenito, sempre si deve confessare: «È lui. Tuttavia — aggiunge Babai (*Liber de unione* 4, 17) — non nella stessa (realtà)».

Un ulteriore esempio chiarisce questa differenza. Ḥenana, commentando *Mt* 1, 21, doveva insistere sul fatto che il nome *Gesú* indicava, di per sé, «solo l'azione, senza (riferimento ad una) ipostasi umana»: indizio che *una* era la sua ipostasi, quella divina. Babai replica ricordando *Lc* 1, 31-32, alla cui luce sostiene si debba leggere il versetto matteano: «*Questi* [cioè: questo Gesú] *sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo*, per dire che nell'unione con il Figlio dell'Altissimo (sarà) un unico Figlio dell'Altissimo, come il pane mistico e il corpo del Signore (sono) un unico corpo» (*ibid.* 6, 20). Il nome *Gesú* [= Salvatore] indica certo «quel che egli sarebbe stato» [e dunque la sua operazione], però è anche «nome della sua ipostasi umana» (*ibid.*).

Ma Ḥenana non insegna solo l'eresia monofisita — sia pure nella forma alla fine solo piú insidiosa degli scritti neocalcedonesi (si ispiri o meno ad essi) —, egli con ciò, per Babai, è anche testimone dell'empietà origeniana. Si è a lungo studiata la singolare circostanza per cui le Chiese di Siria tutte (nestoriane e giacobite) accolgono Evagrio tra i loro santi piú venerati, pur respingendo con forza Origene. Piú sopra si sono ricordate le vicende legate alle versioni dei suoi scritti e agli sviluppi ereticali di alcune sue tesi (peraltro fraintese!). Aggiungerò qui solo che Filosseno scrive di aver avuto notizia che sul muro della cella di Stefano bar Sudaili si sarebbe potuto leggere: «Ogni natura è connaturale all'Essenza divina». Ora si deve osservare che Babai lega l'eresia cristologica all'«errore» di un Origene mediato da *questa* tradizione «panteista». Nel breve *Trattato* cui facevamo riferimento, infatti, il rifiuto di confessare l'ipostasi umana del Verbo incarnato secondo lui comporta un essere indotti a ritenere, di volta in volta, o «possibile che la natura divina divenga finita, mutevole ed anche nulla — cioè che non sia» (tutti tratti della creatura alle cui *misure* appunto essa verrebbe ridotta), o, inversamente, che «secondo l'empietà di Origene tutti gli uomini divengano la natura (stessa) della Divinità» — affermazioni entrambe blasfeme e, la seconda, apparentemente rimproverata a Ḥenana.

11.3. Ma qual è la cristologia propria a Babai?

Nel *Liber de unione* egli si indirizza a dei monaci del Grande Monastero che gli avevano posto «domande mirabili e gloriose e indicibili» (!) «sulle cose umane o sulle divine e sull'unione», appunto (1, 1). Questi temi, osserva, «sono chiariti dai santi Padri, che sono stati vere colonne nella Chiesa (e) che tramite la propria purezza hanno letto (le Scritture) e (le) hanno comprese e insegnate e chiarite. (Ora) la verità, fonte della vita beata, sorge in chi cammina sulle loro orme e custodisce i comandamenti del Signore con carità ardente», come essi stessi hanno fatto, divenendo *cosí* «strumenti dello Spirito Santo» (*ibid.*). La fede è il fondamento: è essa l'organo della conoscenza di Colui che in tutto eccede le creature; la custodia dei comandamenti è l'edificio che ospita quella purezza in cui si dà rivelazione dei misteri. Questo è l'ordine cui Babai si attiene: è importante coglierlo perché lega il suo insegnamento «dogmatico» a quello «spirituale» e indica il criterio unico dell'intelligenza e della stessa retta confessione della fede: il trasfigurante raccoglimento in Dio, *nella carità*. Commentando nelle *Centurie gnostiche* di Evagrio il detto: «Abbiamo conosciuto la sapienza della santa Trinità nel suo abbassamento alla natura dotata di ragione» (3, 13), egli infatti osserva che «"in questo abbassamento", (...) che è *il primogenito di tutte le creature* (*Col* 1, 15; si intenda: l'uomo Gesú) (...), in cui è nascosta ogni sapienza a causa della dimora di Dio Verbo in lui (cf. *Col* 2, 9), abbiamo ricevuto le rivelazioni nascoste del Padre» e *insieme* quelle «leggi spirituali» la cui *libera* pratica, «nella carità e con lo scopo della virtú», ci introduce «allo stato perfetto». Ora, nello stesso commento, poco oltre questo «stato» è chiamato l'*essere a immagine di Dio*: tale *icona*, infatti, «in cui egli rivela la sua incomprensibilità e che sostiene i raggi delle sue indicibili bellezze rifulgenti di purezza, (è) la natura dotata di ragione che è in noi, che, purificata da tutte le passioni e dalle impronte materiali e da (ogni) illusione, può ricevere in sé la conoscenza della Trinità nella luce che sorge in essa nell'ora della preghiera a sua delizia» (*Commento a «Centurie»* 3, 32: si notino il tratto ed anche il vocabolario evagriani del passo!).

Solo *questa* creatura, trasfigurata nella perseverante pratica dei comandamenti del Signore Gesú — ricapitolati tutti in quello della carità —, può intendere e testimoniare la Verità che si leva in lei. L'*economia* (il Verbo fatto uomo) è via alla *teologia* (la visione della gloria divina), suo luogo, ma solo la condotta pura che la prima suscita e sostiene può portare alla seconda, e *qui, ora* unicamente quando Dio lo voglia, *in mistero*, non in realtà.

Ora i Padri, in consonanza con il Signore stesso e gli apostoli, o, piú rettamente, «la Chiesa di Cristo, il cui fondamento è posto sulla

pietra petrina, cosí confessa: dall'annuncio dell'angelo Gabriele alla beata Maria l'unione che avvenne non (fu) naturale e ipostatica, ma volontaria e di *prosopon*, nella congiunzione e nell'inabitazione, affinché Dio Verbo fosse rivelato in lui (Gesú) e in lui compisse tutta la sua economia e in lui mostrasse il principio del mondo nuovo e in lui fosse adorato per sempre» (*Liber de unione* 3, 10). In nessun modo poteva accadere che l'uomo Gesú fosse con il Verbo «una natura e una ipostasi eterna e infinita, ma (era possibile) che fosse per lui dimora e tempio unito (a lui) per la manifestazione della sua grandezza, tramite la potenza e l'onore e l'adorazione. È scritto: *Fu manifestato nella carne* (*1 Tim* 3, 16)» (*ibid.*). Babai ama insistere su *Eb* 13, 8 («Gesú Cristo ieri e oggi, è lui anche in eterno»): dunque, osserva, egli «è custodito nella sua natura e ipostasi umana, generata temporalmente dalla beata Maria(...) ed è custodito nella sua generazione e anche nella sua ipostasi divina(...) e il detto: *è lui*, (è) per dire che è lui quest'uno *prosopon* e che questa unione non è disciolta né confusa *in eterno*» (*ibid.* 7).

L'unità di *prosopon*, si vede, è ordinata alla manifestazione di Dio. Babai nota che Dio «diede ad Adamo la sua immagine, con onore, per essere conosciuto in lui Dio creatore di tutto», del mondo sensibile e di quello intelligibile; ma egli allora «non assunse *nel suo "prosopon"* l'ipostasi di Adamo né dimorò in essa secondo l'unione». Ora invece «Dio Verbo per volontà di suo Padre e dello Spirito Santo... assunse al suo *prosopon* e a sua manifestazione e a sua dimora (a lui) unita (un uomo che era) onorato unitamente a Dio Verbo nell'uno *prosopon* della Filialità e nell'immagine del suo Arcano, in cui Dio abita infinitamente e in eterno» (*ibid.* 3, 10).

Dunque il *prosopon*, che come volto, secondo l'etimo, è ciò che si offre alla visione, *rispecchia* ciò che di piú intimo, *proprio*, un essere abbia e sia: per questo l'uomo Gesú non ha *proprio* volto. Il suo volto non è specchio (per sé, per gli angeli, per la creazione tutta) della Signoria trascendente di Dio, come in Adamo, ma del Figlio stesso, intrinseco al Dio vivente, che in lui conosciamo Padre, Figlio, Spirito. La sua natura e la sua ipostasi eterne non sono propriamente comunicabili, ma la volontà di Dio Padre e Spirito «abbassa» il Figlio alla creatura, ad *una* creatura mediatrice a tutte, perché il *prosopon* di lui divenga il *prosopon* di lei, perché essa acceda a Dio, al suo arcano, alla sua incomprensibilità, che prima solo esteriormente rifletteva, nell'essere dimora e manifestazione *proprie* del Figlio.

Difficile qui dire di piú: queste formule testimoniano la retta percezione che Dio, lo stesso Dio rivelato, Uno e Trino, *in sé* sempre sarà inaccessibile; testimoniano se non il timore, certo la misura con cui la creatura *in mera fede* può guardare al *suo* Dio, al Dio che si è abbassato a lei. Per essere chiari: nella carità, *con occhi ciechi* lo vede, come dirà poco piú tardi, citando lo Pseudo-Dionigi, un solitario nestoriano. Dopo Babai ancora, soprattutto in ambiti monastici, queste formule parranno insufficienti a dire l'unione indicibile compiuta in Cristo: intorno ad esse si darà di nuovo lotta nella Chiesa d'Oriente, e quando essa non verterà piú su loro, ormai accolte, non per questo meno le investirà. Cosa significa altrimenti l'oscillazione nel determinare il termine esatto della visione di Dio, pur sempre data in Cristo (la sua gloria, la sua luce, lui stesso...)? I Sinodi interverranno, talora per condannare, ma talora anche per revocare condanne, nel difficile discernimento, spesso affatto provvissorio, delle parole e delle intenzioni.

Cf. L. Abramowski, *Die Christologie Babais des Grosses* in OCA 197 (1974) 219-245; Brock II, 19.

12.

ISHO'YABH III E MARTIRIO: UN RINNOVATO CONFLITTO DOTTRINALE ENTRO UNA COMUNE FORMAZIONE MONASTICA

12.1. In 3.2.6. si ricordava come una crisi interna al Grande Monastero fondato da Abramo sul monte Izla avesse condotto molti provati fratelli ad abbandonarlo. All'origine del loro gesto di estrema protesta v'era l'ingiusto allontanamento di un solitario, Giacomo, che un monaco, noto per il suo zelo, aveva accusato di essere responsabile, per il suo silenzio, del consolidarsi della condotta scandalosa di alcuni fratelli che vivevano nelle celle piú lontane dal monastero, vicine alla sua. Egli, cacciato da Babai, era partito senza levare voce, ma allora — attesta il *Libro degli egumeni*, in cui Tommaso di Marga, verso la metà del IX secolo, narrava la storia del monastero di Bet Awe — numerosi anziani avevano scritto a Babai stesso per difendere la sua condotta, conforme alla mitezza del Cristo, la cui carità copre i peccati. *Questo* Giacomo aveva concorso a fondare, piú tardi, il monastero di Bet Awe, appunto, e fu lui ad accogliervi tra il 615 e il 620 Martirio, che forse aveva già studiato a Nisibe; lui, anche, vi aveva già accolto anni prima il piú anziano Isho'yabh.

Questi, futuro cattolico della Chiesa di Persia, era nato verso il 580 in un villaggio dell'Adiabene, figlio di un grande proprietario terriero che sarebbe divenuto amico di Giacomo stesso, il cui monastero del resto disterà non piú di 100 chilometri dal luogo della sua piú abituale residenza. Isho'yabh, giovane, si recò come molti a Nisibe e ne uscí poi nel 596, sembra, cioè in un momento cruciale della crisi prodotta dall'insegnamento di Ḥenana, quando trecento tra docenti e studenti abbandonarono la scuola per protesta contro l'interprete. Negli anni successivi, poi, egli entrò a Bet Awe e lí rimase fino al 628, quando divenne vescovo di Ninive, poco prima della morte di Giacomo.

È utile riferire le notizie pervenuteci circa la condotta e di

Isho'yabh e di Martirio in relazione a questo evento. Esse consentiranno forse di intendere posizione e modi di entrambi, tanto divergenti pur nella comune venerazione per il loro igumeno, celebrato, come si diceva, per la sua mitezza. Sembra, infatti, che il secondo allora abbia ricevuto l'incarico di pronunciare l'elogio funebre del Padre, di cui avrebbe scritto piú tardi anche la vita: indizio della considerazione in cui il giovane monaco era tenuto e della sua vicinanza a Giacomo. Isho'yabh invece, già vescovo, non fu subito avvertito del lutto e, informatone da altri, scrisse una lettera irritata e dura ai fratelli, di cui si candidava ad essere vigile custode e protettore. Comportamenti questi che egli mantenne sempre e che, se arricchirono il monastero di beni ed edifici, gravarono talora su di esso al punto da indurre, in una occasione, il suo igumeno a partirne con settanta solitari, per sottrarsi ad un suo provvedimento che vi avrebbe profondamente alterato la quiete monastica. Grande cattolico fu tuttavia Isho'yabh: rivide e perfezionò il ciclo liturgico, rendendolo sempre piú atto ad illustrare l'economia della salvezza; riorganizzò la celebrazione della memoria dei santi; curò minutamente la disciplina ecclesiastica e i riti; governò con intelligenza e forza la Chiesa in un tempo difficile, segnato dal rapporto con i nuovi dominatori arabi e dalla lotta piú intensa con i giacobiti e l'eresia. E qui si inserisce un capitolo importante, quello, appunto, dei suoi rapporti con Martirio.

12.2. Questi, tra il 635 e il 640, era stato consacrato vescovo di Mahore d'Arwan, nel Bet Garmai. Forse era stato Isho'yabh stesso, divenuto nel frattempo metropolita dell'Adiabene, a proporlo, memore della comune provenienza da Bet Awe. Certo, a quel tempo, Martirio ai suoi occhi era irreprensibile, ma poco dopo egli venne a conoscenza di un *Libro della perfezione*, forse già redatto da qualche anno, in cui erano contenute alcune proposizioni cristologiche a suo parere inammissibili.

Qui infatti, in 2, 2, 22, Martirio scriveva: «Poiché Dio Verbo ha rivestito un corpo umano (e) ha congiunto l'onore della sua ipostasi a (quel che è) visibile..., dunque l'unico *prosopon* e l'unica ipostasi del Figlio è pensato e detto (essere) colui che ha assunto e colui che è stato assunto». Martirio esemplificava quindi osservando che il Dio uomo è «due nature (e) un *prosopon*... come tu (uomo) sei, corpo ed anima, due nature (e) una ipostasi, non abolendo l'una le due né le due l'una» (*ibid.* 2, 2, 36). Si ricordi che Narsai faceva ricorso allo stesso paradigma antropologico, evitando, tuttavia, di usare il termine *ipostasi* ad indicare il singolo uomo esistente (cf. *supra* 7.2.). Per lui l'anima e corpo avevano individualità distinte e solo il volere divino congiungeva in un unico *prosopon* (e in un'unica vicenda) i due — a tal punto indissolubilmente che nella morte dell'uomo l'anima, per sé vivente, «dormiva» in attesa di poter, nella risurrezione, gioire o patire con quel corpo *con* cui aveva peccato o era stata giusta, secondo una

dottrina assai diffusa nella Chiesa d'Oriente. Ora, invece, i termini di quello stesso paradigma sono colti in una piú stretta, reciproca inerenza, e similmente si modifica la percezione dell'unità di Cristo, compiuta, sembra, secondo l'ipostasi stessa del Verbo.

Dunque Martirio si colloca nell'ambito di uno sviluppo di cui si è segnalata a piú riprese la presenza nelle Chiese nestoriane — sia piú o meno accorto sotto il profilo «filosofico» delle sue implicazioni. Ma di nuovo Isho'yabh, memore della fiera opposizione ad Ḥenana, si fa custode di una terminologia piú stretta, pur non riuscendo a chiudere neppure lui una volta per sempre il dibattito. Piú tardi, un altro monaco di Bet Awe, divenuto lui pure cattolico, il mite e umile Giorgio — come dice Tommaso di Marga —, in una sua lettera del 680, pur ribadendo i termini della confessione «tradizionale» circa il Cristo («Dio per natura e ipostasi e uomo per natura e ipostasi»), ne sposterà un po' nel membro successivo, relativo all'unico *prosopon*, gli accenti e insisterà piú volte su una forse diversa formula atta a dirne l'unità: «Noi confessiamo un (unico) Figlio di Dio», «lo confessiamo e glorifichiamo come un (unico) Figlio di Dio ora, nel suo secondo avvento e sempre». Perché, annotava, «chi era in grado di compiere la nostra salvezza se non Dio Verbo? (...) (Lui) si è formato in modo mirabile, oltre la potenza della natura, un corpo (...) ha abitato in esso e lo ha unito a sé nell'una unità della sua filiazione».

12.3. Del suo *Libro*, che piú volte ripete di avere scritto all'età di 28 anni, Martirio scrive, in una piú tarda lettera (non si sa se appartenente agli anni della sua deposizione e del suo esilio), che esso verte «sul compimento delle condotte della virtú», pur non essendo privo di indicazioni relative alla «condotta superiore della perfezione», accennate qua e là, nell'unico modo in cui se ne possa parlare (*Lettera* 5, 1 e 3).

Come discorrere, infatti, della carità divina e dei suoi misteri a chi non vi sia stato introdotto? «Come l'amore di coloro che sono legati da un'amicizia (affatto) naturale è molto accresciuto dalla vicinanza degli uni agli altri e la loro amicizia è destata (sempre) piú dalla visione reciproca e cresce e riceve vigore dall'amichevole consuetudine della conversazione (...) cosí anche l'amicizia divina aumenta e progredisce nell'uomo grazie alla continua prossimità a lui» (*Libro della perfezione* 2, 4, 15). Solo in questa progressione, cui si consente, si può intendere «il gusto della carità»: «la mente non può percepirne la potenza al (solo) ascolto» (*ibid.* 2, 4, 24).

Cosí, Martirio invita alla meditazione casta dell'economia di Dio: del mondo, della vita dei giusti; invita a considerare e praticare le virtú, massime l'umiltà misericordiosa e accogliente: «Infatti ogni volta che l'anima spera in Colui cui esse appartengono e ad ogni istante (lo) attende, essa guarda sempre a lui, nella vista insaziabile del cuore, e (allora) tutto quanto essa vede e conosce la innalza e fa salire lí, pres-

so Colui verso cui si protende la profondità del suo sguardo» e lí essa «permane in un'unica statura, nel suo essere rivolta verso la Causa» (*Lettera* 5, 17). Infatti, «pur dispiegandosi intenzionalmente verso tutto, (l'anima) è allora in un'unica contrazione con Colui che in tutto si dispiega e da tutto si contrae: è impossibile infatti che alcunché la leghi a sé come lui, perché essa una volta per tutte si è sciolta da tutto nel congiungersi strettamente all'Uno» (*ibid.*).

Questa è la via della perfezione, ma piú di altri Martirio è sobrio nel parlarne. Monaco colto, pure la sua scrittura è fitta soprattutto di citazioni e reminiscenze bibliche: sono gli esempi dei Libri il suo nutrimento. Tuttavia egli è memore della dottrina di Teodoro; predilige, sembra, Basilio; trascura, invece, Evagrio, di cui pare serbare minima traccia. Martirio attesta, poi, una letteratura a noi non pervenuta, talora di grande interesse. Nel grande elogio che egli tesse della «concordia reciproca» e della «solidarietà presente nella carità», cita ad esempio un «sapiente» — detto «il maestro della carità» — che cosí scrive: «Il pensiero di una fraternità raccolta fa quel che vuole, come Dio. Potente è infatti il mistero dei molti divenuti uno; la volontà di tutti si arma dei beni di tutti, pertanto qualunque cosa essa opera da vincitrice. La sinfonia dell'umanità imita la sinfonia della divinità e, anche se non è consentito dire che v'è un'altra Essenza, pure, se vi fosse, converrebbe chiamarla la sinfonia dei fratelli... La fraternità è la somiglianza dell'Essenza immutabile... L'assemblea concorde dei fratelli opera la venuta di Dio presso loro» (*Libro della perfezione* 1, 4, 43 — si noti che il vocabolario della *sinfonia* deriva da *Mt* 18, 20).

Cf. J.M. Fiey, *Isho'yaw le Grand. Vie du Catholicos nestorien Isho'yaw III d'Adiabène (580-659)* in OCP 35 (1969) 305-333 e 36 (1970) 5-46; *Martyrius* (L. Leloir) in DSpir 10 (1980) 737-742.

13.

LA TRADIZIONE MONASTICA

13.1. *Rifondazione e caratteri del monachesimo nestoriano*

Si sono segnalate in 3.2.4. le resistenze degli ambienti monastici di Persia alla «nestorianizzazione» imposta da Barsauma. In 3.2.5., poi, si è fatto cenno alla rifondazione di un monachesimo coerente alla cristologia delle due nature e due ipostasi dell'unico *prosopon* di Cristo ad opera di Abramo il Grande, e altri tratti se ne sono segnalati nel paragrafo precedente. Davvero è Abramo il Padre dei monaci orientali: le sue regole, un «qualcosa di adatto alla guarigione delle nostre ferite», che egli ha scelto per sé «dai Libri divini e dai discorsi dei Padri» e che propone ai fratelli, pur indegno («Infatti — scrive — non

siamo legislatori né per noi né per altri, ma siamo servi e sottomessi agli adorabili comandamenti del nostro buon Dio»), sono semplici richiami ad alcune parole del Signore, prive di qualsiasi concreta disposizione. Un solo passo ne darà sufficiente esempio. Il primo canone afferma: «In primo luogo la quiete, secondo il comandamento dei Padri e secondo l'apostolo...». Segue la citazione di *1Ts* 4, 10-11, che recita, nel siriaco *in fine: affinché siate quieti e abbiate consuetudine con le vostre cose*; di *2Ts* 3, 12, ove si legge *di lavorare nella quiete*; di *Is* 32, 17: *Sarà opera della giustizia la pace e pratica della giustizia la quiete*, cui sono accostati alcuni testi patristici cosí commentati: «Dunque perseveriamo nella nostra cella nella quiete e fuggiamo l'ozio, che è causa di vergogna». Nulla di piú è detto del digiuno, della preghiera, del silenzio...: un rinvio ad una o piú parole della Scrittura e dei Padri e una breve conclusione: «Abbiamo dunque cura di queste cose, senza le quali è impossibile piacere a Dio».

Queste regole pure ebbero grande autorità in tutta la Chiesa di Persia: esse vennero riprese da molti monasteri e solitari, dovunque. Rabban Shabur, ad esempio, un grande Anziano del Bet Ḥuzaye (su cui cf. poche notizie in 13.2.1.), una generazione piú tardi salí dalla sua lontana regione meridionale verso il monte Izla per averne le disposizioni.

Dunque Abramo fu figura centrale ed unificante, ma molti sono i suoi eredi, in cui diverso rilievo assumeranno due tratti di difficile composizione nei singoli e nelle stesse Chiese, tratti già segnalati, del resto, e su cui si tornerà spesso, se pure talora solo indirettamente, nelle pagine seguenti: la pratica della giustizia con lo zelo ad essa connesso e «la conoscenza della Verità qual è», che tacita ogni zelo e dispone a perfetta (quanto accorta!) umiltà e mitezza.

Tratti distinti, opponibili e da ultimo paradossalmente opposti: «La misericordia e la giustizia in un'anima (sono) come un uomo che adori Dio e gli idoli in una (stessa) casa: dovunque la misericordia è avversa alla giustizia» — annoterà Isacco di Ninive (*Discorso* 50 — su di lui, cf. *infra* 13.3.). Ma non tutti assumeranno questi pensieri e questo stile, e le divergenze — le ragionevoli e autorizzate divergenze — indurranno a prove difficili singoli e comunità.

Pure, come già si suggeriva, questa è una tensione costitutiva della tradizione cristiana, presente, in particolare, in tutta la vicenda della Chiesa di Siria. Su che fa perno, infatti, se non sull'accoglienza e l'intelligenza stesse di Cristo nella sua *novità*: Dio Verbo, Figlio, incarnato per essere principio di carità nella creatura, levata cosí alla statura dell'Unigenito, del Solitario, nell'assunzione della *sua* croce, del suo transito?

Si vedrà come i diversi testimoni monastici di una Chiesa pur fissa alla custodia esatta della trascendenza divina e attenta a misurare e quasi mitigare le espressioni dell'unione teandrica meditino proprio *questo* mistero, e siano per ciò indotti, a contatto con i Padri — e

massime con Evagrio —, a atti e parole di casta sfrontatezza, il cui sigillo di verità, per tutta la Chiesa, è solo la percezione di viva quiete che ne procede.

Cf., per tutti gli autori di seguito indagati, le cui sintesi sono preparate da monaci quali Babai o Gregorio di Cipro, a lui prossimo (e su cui, cf. *Grégoire de Chypre* [J. KIRCHMEYER] in DSpir 6 [1967] 920-922), R. BEULAY, *La Lumière sans forme — Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne (s.d.).

13.2. *Dadisho' Qatraya*

13.2.1. Dadisho' era originario del Bet Qatraye, la regione costiera occidentale del Golfo Persico, come altri grandi dottori e monaci nestoriani del VII secolo (Gabriele, ad esempio, un celebre esegeta, forse docente a Seleucia-Ctesifonte nella prima metà del secolo, di cui abbiamo solo singole citazioni in opere piú tarde, o, in seguito, Isacco di Ninive, secondo alcune fonti suo parente, su cui cf. il paragrafo successivo). Monaco e poi «recluso», gli si deve un importante *corpus* di scritti. Oggi di lui abbiamo due trattati *Sulla quiete delle sette settimane* (una pratica diffusa nei monasteri della Mesopotamia forse a partire dalla metà del secolo, volta a proporre la reclusione temporanea nella loro cella ai fratelli «progredienti» durante i tre tempi di digiuno dell'anno liturgico nestoriano); un ampio commento alla versione dei *Discorsi* di Isaia, uno dei testimoni maggiori del monachesimo «egiziano» del V secolo, redatto su domanda di due monaci, tra cui un certo Abkosh; una *Lettera sulla quiete* indirizzata a questo stesso Abkosh. Il *Commento*, si è osservato, è tra le opere migliori della letteratura della Chiesa d'Oriente per qualità, erudizione, scrittura. Dadisho' vi si dimostra filologo scrupoloso, attento a segnalare e discutere le varianti testuali attestate dalle diverse copie dello scritto di cui dispone, non meno che esegeta appropriato e monaco dotto e provato.

Difficile precisare il tempo in cui visse. Passato per diversi monasteri, scrive ora da quello di Rabkennare ora da quello dei Santi apostoli, entrambi non altrimenti noti, ma forse, secondo alcuni, situati nelle montagne del Bet Ḥuzaye. Qui di sicuro ha vissuto per un certo tempo nel monastero di Rabban Shabur, che potrebbe aver conosciuto, anche se ai tempi in cui scrive il *Commento* è già morto (cf. il modo in cui ne parla ivi, rispettivamente in 13, 5 e 15, 37). Ora Shabur sembra esser vissuto fino ai tempi del cattolico Isho'yabh III (649-659), da cui fu visitato, dunque fin verso la metà del secolo. Dadisho' stesso dovrebbe quindi esser situato nel secondo terzo del 600 o poco oltre, dato che Babai il Grande è ricordato nei suoi scritti come autore prossimo, ma di una generazione decisamente anteriore.

13.2.2. Esicasta fedele ed esatto, Dadisho' propone la vita solitaria

in un tempo in cui sembra poco apprezzata. Nella *Lettera* ad Abkosh, probabilmente tarda, in cui difende un'osservanza *stretta* della reclusione in cui ormai vive sia a partire dall'«esperienza» sia a partire dai Padri (*ibid.* 2 e 3), lui stesso osserva che le sue note sono «inabituali». Similmente, a chi gli chiedeva ragione del perché negli scritti di Babai il Grande non si trovasse menzione del ritiro delle sette settimane, nel suo primo trattato su questo argomento rispondeva che allora (pochi decenni prima!) non ve n'era bisogno, per la disciplina e lo zelo che moderavano e animavano *tutti* i monaci, inducendoli ad un'assidua dimora nella quiete; «ma ora — aggiunge — in questo tempo indigente di solide (osservanze) si è raffreddato il fervore ed è finita la carità ed è scemata in noi la custodia», cosicché i fratelli non cercano da sé la quiete e la si deve loro prescrivere, almeno per poco. Difficile valutare l'esattezza del rilievo (pur ricordando i tempi politicamente torbidi e duri, tra crollo del dominio sassanide e avvento di quello arabo). Certo Dadisho' ha temperamento vivace, è testimone di una difesa zelante della tradizione monastica. Nel *Commento* vi sono in piú luoghi pagine che polemizzano contro uomini «non istruiti e idioti» che «scherniscono» i Padri solitari quando li vedono «addurre una dimostrazione relativa alla virtú dalle (cose) scritte nei Libri santi o dalle realtà del mondo» (11, 7). Contro costoro, *dottori nelle scuole*, si badi, egli difende «l'interpretazione spirituale» delle Scritture accanto a quella «storica» (propriamente antiochena!) e a quella omiletica (*ibid.*). Altrove osserva, ancora: «Conviene far conoscere anche questo al lettore, che il beato Teodoro, l'interprete, poiché praticava l'interpretazione storica, come è adatto e profitta a tutta la comunità, non interpreta (i Libri) spiritualmente, come i Padri Solitari, salvo pochi passi (...); egli sa infatti che sono pochi coloro che giungono a purezza di cuore e sono degni delle rivelazioni divine» (*ibid.* 7, 14).

Pochi: e qui, appunto, si deve far menzione della quiete. È essa, infatti, il luogo del raccoglimento esteriore *e* interiore del cristiano misericorde, ordinato singolarissimamente all'attenzione a Dio.

I termini anche in Dadisho' sono evagriani, pur raccogliendo una tradizione piú ampia. La *pratica* delle virtú consente all'uomo di «vedere la luce naturale della sua anima, che il Creatore vi aveva posto nella fondazione della sua natura, (ma) che gli era nascosta dal velo delle passioni del peccato» (*ibid.* 7, 14). Ora «*in* questa luce nascosta della sua anima (egli) è reso degno di vedere di tempo in tempo la luce santa delle manifestazioni di nostro Signore su di lui» (*ibid.*). È essa *lo specchio* in cui Paolo dice che vediamo la gloria del Signore (2 *Cor* 3, 18). E se Isaia nel suo testo, in relazione a questo versetto paolino, parla di «specchi santi», al plurale, è per sottolineare «il mutamento delle visioni» di lui, perché «secondo l'accrescimento della purezza del cuore (l'uomo) vede un accrescimento di gloria nelle visioni di nostro Signore», fino al termine per esse stabilito «in questo mondo» (*ibid.*).

«*Tutto* l'uomo, nel suo corpo e nella sua anima, è sanato» in questo processo: tutto, nella quiete, infine, «*è rinnovato dalla conoscenza nella somiglianza del suo Creatore* (*Col* 3, 10)», come Dadisho' annota nella sua *Lettera* (8).

Cf. P. Bettiolo, *Esegesi e purezza di cuore — La testimonianza di Dadisho' Qatraya (VII sec.), nestoriano e solitario*, in «Annali di storia dell'esegesi» 3 (1986) 201-213.

13.3. *Isacco di Ninive*

13.3.1. Isacco, che le due brevi *Vite* a lui dedicate dicono essere stato vescovo di Ninive, nell'Adiabene, per soli cinque mesi, è nativo del Bet Qatraye, come già si è segnalato. L'unica data sicura della sua esistenza sembra essere il 676, quando il cattolico Giorgio scese in quella lontana regione per sanare uno scisma che si protraeva da un decennio. Qui egli avrebbe conosciuto Isacco e poi lo avrebbe portato con sé, consacrandolo appunto vescovo di Ninive nel monastero di Bet Awe, in cui Giorgio stesso era stato monaco. Poiché però egli «per l'acume del suo intelletto e il suo zelo non sopportò la cura pastorale del suo gregge», come dice una *Vita*, il cattolico gli consentí di riprendere la vita eremitica, in cui essere per tutti «uno spettacolo incoraggiante» perché «le bellezze che rifulgono (dal solitario)» fanno sí che «anche i nemici della Verità, pur nolenti, confessino che per i cristiani c'è una speranza sicura», come annota Isacco stesso (*Discorso* 11). Sceso nel Bet Ḥuzaye, dimorò lí, dapprima nella quiete, in solitudine, poi invece trovò riparo nel convento di Rabban Shabur. Qui visse, reso cieco dall'intensa applicazione alla lettura dei Libri, «e i fratelli trascrivevano il suo insegnamento e lo chiamavano Didimo secondo, perché era quieto e soave e umile e la sua parola era lieve. Mangiava solo tre schiacciate la settimana con un po' di legumi e non gustava cibo cotto».

La sua dottrina, che «parla la lingua del cielo», come dirà un piú tardo testimone, e che gli procurò tuttavia alcune contestazioni, doveva esercitare una profonda influenza non solo in ambito siriaco. Numerosi suoi scritti (cui furono frammiste opere di Filosseno, di Giovanni di Dalyatha e di altri) furono infatti tradotti in greco nel IX secolo, in Palestina, e di lí ebbero vasta diffusione divenendo testi di riferimento per il rinnovamento della vita esicasta nei monasteri bizantini e poi slavi. Tradotti dal greco in latino, agli inizi del '500 si trovano stampati in numerose versioni volgari, risalenti in alcuni casi fino al XIV secolo, in Portogallo, Spagna e Italia.

La tradizione menziona diverse sezioni di scritti di Isacco, ciascuna comprensiva di piú trattati o lettere, senza concordare sul loro numero. Di fatto è bene attestata una «prima parte» del *corpus*, il cui contenuto si è soliti descrivere come prevalentemente ascetico; questa è la parte edita e parzialmente tradotta in greco. V'è poi una «seconda sezione», le cui copie sono rare, inedita, caratterizzata da un'ampia raccolta di *Capitoli della conoscenza*, distribuiti in quattro centurie, e da preghiere e testi che spesso in vario modo aiutano a penetrare l'insegnamento di quelli, «poiché — annota Isacco — chiaramente è stata la grazia la loro ordinatrice».

13.3.2. È importante sottolineare anche qui il carattere tradizionale (anche se selettivamente tradizionale) di una dottrina pure assai originale nei suoi toni. Isacco era «dottore», dice una *Vita*: le citazioni, numerose e talora, nella discussione dei soggetti controversi, accurate nell'indicazione esatta degli estremi che consentono reperimento e controllo dei passi citati, indicano letture «scolastiche» ampie (le opere esegetiche e dottrinali di Teodoro e Diodoro, ad esempio), cui si aggiungono quelle degli autori monastici (Evagrio su tutti, come quasi sempre, e poi le *Vitae Patrum* e Macario, Basilio, Marco, lo Pseudo-Dionigi ...). Ma ancora, tra le fonti, accanto alla decisiva lettura delle Scritture (intese a partire «dalla pratica dei comandamenti e (da) un'intelligenza limpida, rivolta a Dio», non dall'«erudizione» acquisita con «studio protratto» — come scrive in modo affatto tradizionale in *Capitoli* 3, 99) e all'essenziale «esempio» dei Padri (interi trattati riportano parole e consigli di Anziani di cui spesso Isacco stesso sembra essere stato il destinatario o il testimone — si veda anche solo il *Discorso* 18), si deve richiamare l'attenzione pure sul rilievo delle reminiscenze di testi liturgici o di preghiere proprie dell'officio monastico. Per fare un unico esempio, v'è una «preghiera del Signore» che Isacco cita o cui rinvia: *Venga il tuo regno prima del tempo* (cf. *Capitoli* 1, 89; 2, 59): di fatto essa è parte di un *Gloria* attribuito ora a Balay, un innografo degli inizi del V secolo, ora a Babai il Grande, ora invece al cattolico Isho'yabh II (628-646), che parafrasa il *Padre nostro* ed era cantato probabilmente durante l'officio notturno delle domeniche di Quaresima. «*Venga il tuo regno* in mistero, prima dei tempi, come se già fossimo nella sua condotta», recita il distico, e bene corrisponde alla domanda di anticipazione dell'*eschaton in mistero*, appunto, tanto insistentemente, se pur quietamente, formulata dalle Chiese e dai solitari di Persia... E da Isacco, si deve aggiungere: «Cristo, porto di misericordia, (colui) che ha fatto rivelazione di sé entro una generazione peccatrice; che i giusti hanno atteso nelle loro generazioni e che si è rivelato, nel suo tempo, per la gioia di tutta la creazione, dammi tu altri occhi, altro udito e altro cuore perché invece del mondo veda e oda e percepisca, con una vista e un udito e una percezione (affatto) inusuali, le (cose) da te custodite nella rivelazione della tua gloria alla stirpe dei cristiani» (*Lettera a Mar Isho'zkha*).

13.3.3. Cosí prega Isacco, per uscire dal mondo: «La croce dell'ignominia che hai portato per me divenga per me ponte alla stanza ce-

leste... Il tuo santo corpo, spogliato sulla croce, mi crocifigga per la tua carità a questo mondo e ai suoi desideri» (*Preghiere* 25). Cosí prega, sapendo di non chiedere altro che la percezione «di quel che è stato posto in (ciascuno) nel santo battesimo», cosí che, «costituito luce e sale per il mondo», «non divenga d'inciampo» per gli uomini (*ibid.* 14). Cosí prega, sapendo che «il mondo è stato congiunto a Dio e il Creatore e la creatura sono divenuti uno» (*ibid.* 18).

La preghiera è quindi il lavoro per eccellenza del cristiano: «Nostro Signore dalla notte in cui sudò (cf. *Lc* 22, 44) ha mutato il sudore del lavoro (esercitato) su di una terra che *fa crescere spine e cardi* (*Gn* 2, 18) nel sudore che si accompagna alla preghiera» (*Discorso* 28). In essa, scrive ad un fratello, si deve insistere presso Dio «finché la sua misericordia non si faccia uomo in te e non si desti nel tuo cuore la passione ardente della carità» (*Lettera a Mar Isho'zkha*).

Si noti: essa per Isacco non ha altro luogo né altro frutto che l'umiltà. La preghiera infatti è da ultimo «il *grido potente* (*Eb* 5, 7!) che sale dal profondo del cuore (della creatura) congiunto all'umiltà che (procede) dalla potenza della gioia» da cui «l'uomo è umiliato nei suoi pensieri fino agli abissi» (*Sui vari fremiti donatici dalla clemenza di nostro Signore nel momento della preghiera*). L'umiltà, infatti, «è l'abito (stesso) della divinità, perché il Verbo che si è fatto uomo lei ha rivestito e in essa ha parlato con noi» (*Discorso* 82). Solo l'umile allora è la creatura amata da Dio, e per questo, «poiché il suo Signore lo ama, egli è amato da tutti» (*ibid.*). Per questo, ancora, Isacco esorta all'umiliazione e, meditando l'economia e rivolgendosi a Cristo, esclama: «Davvero Signore, se non ci umilieremo, non cesserai di umiliarci!» (*Discorso* 34).

Ma la carità è il dono accordato alla preghiera dell'umile: essa, che è «la grande potenza del regno dei cieli» (*Capitoli* 4, 78), trasfigura *tutto* l'uomo: «Subito il suo volto arrossisce ed esulta, il suo corpo arde, la timidezza e la compostezza sono bandite da lui, diviene quasi sfrontato... Di questa sofferenza [la sofferenza della carità] si sono inebriati i martiri; per essa gli apostoli hanno girato tutta la terra come folli, i santi sono stati tribolati, hanno ricevuto insulti e sono andati errando per luoghi desolati» (*Discorso* 33). Essa, congiunta all'umiltà, dà l'unica risposta possibile alla domanda «di scuola» sul senso di questo tempo di dolore e morte (cf. *supra* 10.3., e *Capitoli* 4, 88): «Conveniva che ora si manifestasse la volontà di ciascuno di noi a confronto con i suoi atti. Non per lui (Dio), ma per noi, affinché anche la moltitudine della sua misericordia, che avrebbe manifestato, ci divenisse piú dolce (posta) a confronto con la nostra disuguaglianza [cioè la discontinuità e le contrarie risoluzioni del nostro agire], come ha detto il Libro: *Colui che si rimette poco ama poco* (*Lc* 7, 47), veemente è l'amore di colui cui molto è rimesso» (*Capitoli* 4, 87).

«La pienezza dei misteri del Cristo si abbatte a somiglianza di onde marine sul mio intelletto e io ho voluto tacerne e non parlarne, mio Signore. Ed essi furono nel mio cuore come fuoco che arde e avvampa nelle mie ossa... (E tu dici:) Non esitare ad avvicinarti per paura dei tuoi peccati, o peccatore, perché (proprio) dalla meditazione (del mio mistero) è scacciata dal tuo intelletto la polvere del peccato» (*Preghiere* 19). L'umile, che è peccatore e *perciò* accoglie la misericordia di Dio, è mutato in essa, testimone del suo «riposo» che tutti accoglie, privo di zelo e litigio (cf. *Capitoli* 4, 77).

Cf. *Isaac de Ninive* (E. Khalifé-Hachem) in DSpir 7/2 (1971) 2041-2054; Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, a cura di P. Bettiolo, Bose 1985 (si tratta della trad. it. dei *Capitoli della conoscenza*, con introduzione e bibliografia).

13.4. *Simone di Taibuteh*

13.4.1. Secondo una notizia del giacobita Barhebraeus († 1286), Simone Taibuto, o di Taibuteh, sarebbe vissuto ai tempi del cattolico Ḥenanisho' (685/6 - 699/700). Egli, nestoriano, «era un medico eccellente e amava la condotta della vita monastica», scrive Barhebraeus, e quindi aggiunge: ha composto «un libro sulla vita monastica e fu chiamato col nome del suo libro». Ora *taibuto* in siriaco significa *grazia* e un *Libro della grazia*, in sette centurie, ci è stato effettivamente tràdito, attribuito nei manoscritti ora a Isacco di Ninive ora al «beato Simone il Solitario», cui va restituito. In esso si legge che egli dimorava nel Bet Ḥuzaye, in un monastero presso il monte Mathuth. Poiché altre testimonianze lo dicono, pur con un probabile anacronismo, discepolo di Rabban Shabur, che lui stesso ricorda in altri suoi scritti, è lecito congetturare che il monastero in cui visse fosse quello fondato da questo solitario presso Shushtar, non lontano dalla montagna da lui citata, un luogo di transito o dimora di diversi autorevoli monaci nestoriani del periodo, come già si è notato.

Oltre al *Libro della grazia* si debbono a Simone varie opere: un *Discorso detto nel giorno della consacrazione di una cella, nell'uscire di un fratello dal cenobio*, ad esempio, e altri testi ascetici sulla preghiera, le età della vita monastica, i suoi lavori e la conoscenza.

13.4.2. Monaco erudito, egli commenta lo Pseudo-Dionigi, conosce Evagrio, cita Marco, Isaia, Macario, Basilio. Il suo insegnamento, che avversa ogni zelo di opere (intimamente legato o quanto meno prossimo, nell'uomo *Adamo*, all'eccitazione della lussuria) e insiste sulla «bontà d'animo, che è somiglianza di Dio», e la povertà e «idiozia» in cui si accoglie e ci si conforma al regno, è attento a meditare «la parola di luce» «effusa sul cuore dei credenti» da Cristo (*Libro* 1, 2), che fa acquisire loro «la luce e la vita della Verità» e dà loro «i doni della confidenza e della *parresia*» (*ibid.* 1, 3). «Luce vivente e intelligibile è (infatti) la fede in Cristo» (*ibid.* 1, 1), e chi per essa «*esce* alla

ricerca della conoscenza del vero, nella preghiera, ha (già) trovato *dentro di sé* il tesoro della vita» (*ibid.* 1, 6).

Ma bisogna intendere questo cammino. «Questo è il lavoro del cristiano — annota Simone in un breve trattato *Sulla pratica dei tre altari intelligibili* —: credere senza dubbio che la croce di Gesú è la giustizia di tutto e (che) essa porta il peccato di tutto ed è la salvezza di tutto». La croce, dunque, ricapitola e sigilla tutta la vita della creatura che si conforma al suo Creatore. Nel *Discorso* citato egli osservava che «il timore di Dio, che si acquista tramite i lavori e le tentazioni e le percosse, precede l'amore di Dio, stabilito a partire dalla purezza e dalla limpidezza dell'anima, e la *croce dell'ignominia* e lo sputo e le erbe amare e la lancia precedono la *croce della vita*».

Cosí non v'è altra luce in cui abbia dimora il credente che «la luce dell'umiltà e della mitezza che nostro Signore ha mostrato in se stesso (cf. *Mt* 11, 29)» (*Libro* 3, 21), salendo sulla croce. Adamo, nel suo peccato, fece sí che «la porta interiore della conoscenza dei misteri spirituali si chiudesse e (che) l'uomo interiore, spirituale, fosse accecato, cosí che non vedesse secondo natura le proprie debolezze» (*Discorso...*, cit.): l'uomo allora, cieco alla luce di Dio e alla propria pochezza, «divenne giudice scellerato nel discernere le debolezze del suo prossimo» (*ibid.*) e solo conosceva quello «zelo dell'anima» che «freme e latra a motivo della giustizia altrui», sempre in difetto (*Libro* 1, 51). Ma ora che «è sorto *il sole della giustizia* (*Ml* 3, 20), nostro Signore, e (che egli) ha aperto la porta interiore del santo dei santi del cuore» (*Discorso...*, cit.), sono state donate ai ciechi luce e rettitudine, cosí che ciascuno, avendo «la libertà del Cristo» (*Libro* 1, 51), giudichi solo se stesso e «lavori silenziosamente nella vigna (del suo cuore) fino al tempo del vero riposo» (*ibid.* 2, 22).

La via di Cristo è «via piena di grazia e di misericordia e di remissione delle colpe», ed essa esige nel credente una condotta conforme: Tu — esorta Simone — «nella tua bontà d'animo giustifica la cattiveria degli uomini e nella tua dolcezza la loro amarezza e nella limpidezza della tua conoscenza, conforme ai nuovi comandamenti [gli unici "vivificanti", come ripete spesso: quelli della carità], il loro cattivo istinto» (*Discorso...*, cit.). Solo cosí infatti viene la luce del regno. Il solitario «della grazia» ama citare il versetto di *Lc* 17, 20 che recita, nel siriaco: «Il regno di Dio non verrà per le custodie», spiegando, sempre con i Padri, che «le cose del Signore vengono da se stesse» (*Discorso...*, cit., *Libro* 2, 25...). E il regno viene nel cuore: esso è *dentro* il credente: «La "nuova creazione" (*2 Cor* 5, 17; *Gal* 6, 15) è il mondo interiore dei cristiani»; lí, «presso l'uomo interiore, (il credente) è immerso e sprofondato nella quiete (e) mangia della divina dolcezza che è nascosta e opera nel cuore» (*Discorso...*, cit.); lí «è lo specchio intelligibile, glorioso e indicibile, ... legame e vincolo e compimento di tutte le nature, che i Padri chiamano "bellezza della nostra sostanza", in cui abita lo *Spirito d'adozione* (*Rm* 8, 15) che abbiamo

ricevuto a partire dal santo battesimo e su cui sorge la luce della grazia» (*Sul fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, senza difetto*). La percezione di ciò inebria: per essa alcuni «amano la povertà e la croce di Gesú ... e scelgono la semplicità e l'insipienza dei pescatori. Nell'innocenza del loro cuore sono essi il cerchio del diadema del Cristo» (*Libro* 2, 2).

Cf. R. Beulay, *La lumière sans forme*, 202-206.

13.5. *Giovanni di Dalyatha*

13.5.1. Giovanni di Dalyatha, o Saba (l'Anziano), come è anche chiamato, è nato probabilmente nella regione montagnosa del Bet Qardu, a nord-est di Nisibe, oltre il corso settentrionale del Tigri. Qui, nel nord dell'Iraq, ha avuto contatti con vari centri monastici prima di ritirarsi a condurre vita solitaria sul monte di Dalyatha («delle viti», alla lettera). Piú tardi dei fratelli lo raggiunsero e si costituí intorno a lui una comunità non piccola (si parla di almeno quaranta monaci). Giovanni sembra essere vissuto nei due primi terzi dell'VIII secolo.

I suoi scritti (o una loro parte), che in siriaco sono stati talora erroneamente tràditi come opera di Giovanni Bar Penkaye, un ulteriore monaco nestoriano dello stesso secolo, comprendono una raccolta di lettere, di «omelie» e di «capitoli della conoscenza» — centurie gnostiche redatte secondo il modello di quelle evagriane.

Talune sue proposizioni, dopo la sua morte, vennero condannate come messaliane in un Sinodo riunito dal cattolico Timoteo I nel 786/7 insieme a quelle di Giuseppe Ḥazzaya e di Giovanni di Apamea (sulla cui identità non v'è alcuna chiarezza). Faceva problema la conoscenza di Dio cui egli — tramite Cristo — apriva la creatura, che sembrava contraddire i termini della distinzione nell'unione cui si atteneva la tradizione dogmatica prevalente nella Chiesa di Persia.

In una sua omelia *Sulla contemplazione della santa Trinità*, criticata anche per alcune affermazioni che sembrarono a qualcuno sabelliane (egli vi scrive, ad esempio: «Il Padre, adorato da tutto, è detto [essere] la natura divina e il Figlio e lo Spirito sono le potenze in essa [presenti]»), Giovanni annotava: «Vedi come (la Scrittura) chiama il Verbo Figlio quando chiama il Verbo conoscenza del Padre — e il divino Paolo lo dice (infatti) *Sapienza del Padre* (*1 Cor* 1, 24) e anche: *Suo tramite ha fatto i mondi* (*Eb* 1, 2)? (...) È chiamato "Figlio" perché *per mezzo di lui tutto fu creato* [*Col* 1, 16: Giovanni sembra ricorrere qui ad un accostamento che solo il siriaco consente tra le parole di identica scrittura e lettura *bro* = figlio e *bro* = creò]». Ora questo Figlio cosí «legato» all'opera della creazione in quanto *conoscenza, intelletto* del Padre (e qui v'è un primo rinvio ad Evagrio!) è lui il Cristo, l'uomo Gesú: «Perché non pensassimo che solo del Verbo dice

che è l'intelletto del Padre, ad esclusione della natura che (è tratta) da noi», quello stesso «veggente nello Spirito», Evagrio, ha aggiunto: «L'uomo Gesú, il Cristo nostro Signore, non è solo dimora della potenza della Sapienza del Padre — come molti in ciò hanno errato — ma è in tutto la Potenza e la Sapienza (stesse) del Padre» (*Centurie gnostiche* 2, 11). Allora Giovanni può concludere: «Quindi, poiché è la conoscenza e l'intelletto del Padre, e il Padre nella sua conoscenza vede e conosce sé e tutto, cosa diremo di quanti giacciono nella cecità, che delirano e dicono: la natura che (è tratta) da noi, dell'uomo assunto, non vede la natura di colui che l'ha assunta e l'ha unita a sé?» (*ibid.*).

Pure queste proposizioni, cosí nette nel contestare alcune affermazioni della cristologia nestoriana, ricevono misura e interpretazione da altre. In una sua importante lettera, Giovanni scrive che sí, «i puri vedono ciascuna delle ipostasi divine conformemente alla sua chiara purezza» (*Lettera* 50, 7), ma guai a «coloro che temerariamente vogliono scrutare la sua [di Dio] natura essenziale, senza principio! (...) Guai allo scrutatore e a chi lo ascolta! Chi scruta eredita la soffocazione ed è reso straniero a Dio» (*ibid.* 50, 16).

13.5.2. Nel credente la visione di Dio ha luogo nello specchio dell'anima; essa attinge la sua gloria, non lui stesso, e tramite Cristo: «Il Cristo ha detto: *Nessuno viene al Padre mio se non in me* (*Gv* 14, 6). Nessuno vede il Padre se il Figlio non è in lui, perché il Padre non è visto se non tramite la sua Conoscenza: quindi, *nella dimora della Conoscenza*, lí il Padre e lo Spirito sono visti», in Cristo (*Sulla contemplazione della santa Trinità*). «Sei immagine di Dio, o uomo — scrive altrove Giovanni —. Vuoi che l'immagine assuma la somiglianza del Prototipo [Cristo]? Tacita in te ogni operazione (...) e porta il giogo del tuo Signore nel tuo cuore (cf. *Mt* 11, 29) e la meraviglia per la sua grandezza nel tuo intelletto, di continuo, finché esso non (...) sia mutato nella somiglianza e tu divenga dio in Dio, avendo esso acquisita la somiglianza del suo Fattore nell'unione che assimila a lui» (*Lettera* 29, 1 — in *Lettera* 2, 6 aveva annotato anche che allora «per grazia la creatura nel suo Creatore vede sé suo creatore»!).

Si è scritto di Giovanni che l'«affettività spirituale» (un tratto macariano!) tempera in lui «la grande purezza noetica di Evagrio». Certo sono forti in lui i tratti di una personale esperienza della dolcezza del suo Signore: «Come sei desiderabile e amabile, o bimbo — scrive di Cristo — ... Quanto sei bello e amabile tu, il somigliante a suo Padre! (...) Chi ha udito Simone ed è stato anche lui congiunto a colui che fu suo [cf. *Lc* 2, 25-32: Cristo è chiamato "bimbo" appunto in relazione a questa pericope, perché come bimbo il Creatore è stato tra le braccia della sua creatura] comprenderà queste cose» (*Lettera* 36, 3). E ancora: «Ascolta fratello mio — scrive parlando di sé in terza persona — quel che ha detto in mia presenza un uomo veritiero: "Mentre camminavo per la via della misericordia il Diletto mi si fece incontro e mi condusse (con sé). Lui mi precede(va) di poco ed io lo seguivo. Volse la sua faccia verso di me e il mio pensiero fu preso e, avendo visto che ero turbato, mi parlò con incitamento e mi rallegrò. E il mio cuore arse di amore per lui e per l'incendio del desiderio cominciò a volar (via) dal suo luogo e la mia anima da allora fu come annichilita, (ma) non nel decesso. E furono cancellati dal mio cuore gli amici, non amati (ormai) come i nemici di sempre, e, quando divenni debole, lasciò che cosí ammirassi lui e quanto è suo per un certo tempo» (*Lettera* 16, 1).

Ma in Giovanni è forte anche la memoria di Evagrio, insieme nelle sue affermazioni piú audaci, forse non tutte sostenute dalla stessa vigilanza intellettuale, e piú tenere. Si veda da ultimo l'esortazione che chiude la *Lettera* 28, 2: «E qui, ora, tu, che sei affaticato e sfinito per il servizio (prestato) al tuo Signore, poni il tuo capo sulle ginocchia del tuo Signore e riposa e chinati sul suo petto (*Gv* 13, 25) e aspira lo Spirito della vita (cf. *Sal* 118, 131 e *Gn* 2, 7), affinché la vita si mescoli alla tua costituzione. Appoggiati su di lui, che è la tua mensa, e ad essa nutriti di suo Padre. Purifica il tuo specchio e senza dubbio la Luce unica vi si mostrerà a te in modo trino. Poni ciò sul tuo cuore e percepirai che il tuo Dio è vivo (cf. *1 Re* 17, 1 e 18, 10)». Il testo cita due passi evagriani: *Centurie gnostiche* 2, 60, con piú evidenza («La mensa del Cristo è Dio Padre. La mensa dei suoi fratelli per misericordia è lui [stesso], presso suo Padre»), ma anche, credo, *Ai monaci* 120, ove Evagrio scrive, in relazione a *Gv* 13, 25: «Petto del Signore è la conoscenza di Dio; chi è chino su di esso sarà teologo» — come l'evangelista, appunto, il perfetto orante.

Cf. *Jean de Dalyatha* (R. Beulay) in DSpir 8 (1974) 449-452; Brock II 83.

13.6. *Giuseppe Ḥazzaya*

13.6.1. Giuseppe Ḥazzaya (il veggente), il piú tardo tra gli autori monastici nestoriani del VII-VIII secolo, si pone davvero, non solo cronologicamente né, ancora, per mera erudizione, come ricapitolatore attento e sapiente di questa grande stagione della testimonianza «solitaria» nelle Chiese e nella terra di Persia. Tale sarà riconosciuto dalle successive generazioni, ma tale si presenta da sé, in qualche modo, per l'ampiezza della sua diligente e ordinatrice custodia dell'insegnamento dei Padri.

Nato lui pure nel Bet Qardu, in una famiglia mazdea, tra il 710 e il 713, fu la vita dei monaci del monastero di Giovanni di Kammul, non lontano dal villaggio in cui, fanciullo, abitava come servo in una casa cristiana, a indurlo a chiedere il battesimo. Il suo amore per la preghiera convinse presto il suo padrone a liberarlo, ed egli, ancora

giovane, entrò nel monastero di Abba Sliwa, nel Bet Nuhadra. Di lí uscí poi per condurre vita solitaria nelle montagne del Bet Qardu finché non venne per due volte, in periodi intervallati da un ulteriore ritiro in solitudine sul monte Zinai, nell'Adiabene, posto a capo di un convento. Censurato su piú punti del suo insegnamento al Sinodo del 786-787, non si sa se allora fosse ancora vivo.

Ricapitolatore, si è detto. Amplissima, secondo alcune fonti, fu la sua produzione letteraria: gli furono attribuiti ben 1900 trattati, di cui solo alcuni ci sono pervenuti. Sono, questi, scritti introduttivi alla vita solitaria, che ne indicano momenti e prove o che, piú raramente, insistono sul suo compimento: cosí la *Lettera sulle tre età* (o *misure* o *stature*) *della vita solitaria*, attribuita dai manoscritti anche a Filosseno, ma certamente di Giuseppe; cosí parte dei suoi *Capitoli della conoscenza*, che erano distribuiti in 27 centurie, o un lungo trattato *Sulla natura dell'Essenza divina*, che con altri minori e alcune lettere medita l'economia divina e le contemplazioni ad essa relative. Perduti sembrano essere invece i suoi commenti a Evagrio, allo Pseudo-Dionigi, ad Abba Isaia o a scritti attribuiti a Gregorio di Nazianzo. Perdute sono anche le sue omelie, un suo *Paradiso dei Padri orientali*, storia monastica (e ecclesiastica) della Persia, o scritti esegetici su luoghi difficili delle Scritture (la visione di Ezechiele, ad esempio — ci è però conservato, inedito, un suo opuscolo *Sulla mirabile contemplazione dei sette occhi del Signore che contemplano tutta la terra*, dedicato a *Zc* 4, 10).

L'ampiezza dell'opera e dei commenti indica già la cura posta da Giuseppe nell'accogliere e rifondere i molteplici insegnamenti dei Padri, lontani e prossimi. Se presente e forte è l'influsso dei dottori antiocheni (in particolare di Diodoro e Teodoro), soprattutto sui punti in cui concordano con segmenti privilegiati della tradizione solitaria (la misericordia di Dio e l'escatologia, ad esempio); se decisiva è l'autorità di Evagrio e noti e citati sono altri testi delle prime generazioni monastiche — fino ad alcuni meno frequenti nei testi a noi tràditi, come le *Lettere* di Ammonas, per citare un solo autore —, Giuseppe utilizza con venerazione anche fonti recenti come i *Capitoli della conoscenza* dello «splendido tra i santi, il Mar Isacco (di Ninive)», o il *Libro della grazia* di Simone di Taibuteh, che egli indica come «uno dei santi».

13.6.2. Ricapitolatore e ordinatore, si è detto ancora. Di fatto in Giuseppe sembra vi siano un coordinamento e una sistemazione del vocabolario e dell'insegnamento degli autori a lui anteriori. Cosí egli stabilisce precise corrispondenze tra una articolazione «paolina» del progresso nella vita monastica, proposta soprattutto da Giovanni il Solitario, per cui vi sono un ordine corporale, uno psichico e uno spirituale (o «condotta del pensiero»), cui è congiunta una distinzione per «regioni», «luoghi» o «stanze» che il singolo attraversa nel suo cammino (uno stato della purezza, uno della limpidezza, nell'integrità e sanità interiori non meno che esteriori della creatura, e uno stato della spiritualità, infine, in cui ha piena e propria efficacia l'operazione battesimale dello Spirito), ed una evagriana, incentrata sulle cinque contemplazioni cui l'uomo nuovo si innalza e insieme, e da ultimo con piú esattezza, è innalzato: quella degli esseri corporei, degli incorporei, del giudizio e della provvidenza (che di fatto articolano l'economia di Dio al cui centro è la venuta di Cristo) e quindi quella della santa e adorabile Trinità.

Ogni statura *deve* essere colta nella *sua* misura, deve essere conosciuta nella sua grazia e nelle sue tentazioni, in essa ci si deve levare nella pazienza delle sue lotte, sempre piú sottili, crude e decisive, pena la perdizione. *Tutte* cosí tribolate, ad eccezione dell'ultima, il cui segno è che giunge in tutto donata e luogo di pace, come scrive Giuseppe: «Sappi questo con esattezza, fratello mio: ogni volta che l'intelletto si raccoglie *di sua volontà* dietro alla visione di una contemplazione, non è ancora giunto alla regione della spiritualità, perché quando l'intelletto è giunto lí non ha (piú) potere sulla conduzione di sé, ma abita nello stupore» (*Lettera* 145).

Nella prima età il cristiano (e con piú forza il monaco) conduceva sí una vita diversa da quella del mondo, negli esercizi che temprano e santificano il corpo, ma in nulla la sua conoscenza divergeva da quella mondana: corporalmente aveva intelligenza di Dio, che in visioni che hanno «figura e somiglianza» conversava con lui (*Lettera* 64). Solo piú oltre, nella purificazione della mente, è dato di cogliere le realtà intelligibili, di avere intelligenza delle operazioni loro *e* di Dio nella creazione. Si badi: questa comprensione sigilla la *carità* ed insieme ne è generatrice: «La misericordia infatti disegna in noi la somiglianza di Dio (cf. *Lc* 6, 36)»; è essa «la porta per cui i santi entrano nella conoscenza di Dio e ricevono la percezione della vita nuova, nell'effusione della carità, senza distinzione, sui buoni e sui cattivi, a somiglianza di Dio (cf. *Mt* 5, 45)» (dalla sua *Lettera* attribuita a Nilo il Solitario, 3). Essa dunque, in cui «sono viste tutte le azioni degli uomini, sia dei peccatori sia dei giusti», non genera intorbidamento nel cuore, anzi, la carità *di Dio*, che intravede e da cui procede, «inebria allora [nell'ora della pratica] l'uomo di misericordia per gli uomini, come di un vino»; cosí «il fuoco della misericordia cade nel suo cuore» e la loro visione «sprofonda l'intelletto nell'abisso»: pur memore delle loro «debolezze» e della pochezza di vite «soggette alla corruzione della mortalità», qui egli «gusta con il palato della sua mente come con la punta del mignolo la mirabile gloria in cui essi si leveranno dopo la risurrezione dai morti» (*Lettera* 137). Questa comprensione però è ancora *intellezione*, non *visione*: essa medita «il mondo delle immagini della mente», oltre «il mondo della combinazione delle parole», ma al di qua della visione (come scriveva in un passo parallelo Simone di Taibuteh, *Libro della grazia* 6, 88).

Nella «regione della spiritualità» invece è la visione, e una visione «che non ha sembiante né forma», nonostante l'esattezza della sua percezione di tutto, «perché (l'intelletto) è vestito in tutto e per tutto da una visione unica di luce senza sembiante» (*Sulla preghiera che accade all'intelletto nella regione della limpidezza* ...).

Per quel che è possibile qui esperirne, si deve allora dire che in quest'ora l'uomo, come Paolo, vede «Gesú nella sua divinità e ode la voce del "Santo" degli spirituali, che a lui dicono: Santo (cf. *Is* 6, 3)» (*Lettera* 146).

L'uomo dunque, che ha attraversato il deserto della pratica e, passato il Giordano, ha ricevuto da Giosuè (Gesú) la seconda circoncisione, quella del cuore, e ha combattuto, ancora, i popoli che opprimevano la sua terra interiore, penetra allora in Sion, nel «luogo in cui il beato Isaia vide il Signore seduto sul trono sublime (...); in cui il beato Ezechiele vide il carro che portava il suo glorioso splendore (...); (la terra ove) nostro Signore (stesso) è per lui dottore, maestro e guida, (su cui) è vista di continuo la luce senza sembiante», come Giuseppe scrive nelle *Centurie* (27, 28) riprendendo e sviluppando un tema origeniano reso familiare da Evagrio a tutte le successive generazioni monastiche. È questo un luogo interno al cuore: è il suo «firmamento», luogo «ampio e spirituale» — anzi, in esso non v'è «limite né quantità», ed «è mirabile che l'uomo sia soggetto a limite e quantità e che la regione del suo cuore sia illimitata» (*ibid.*). Qui dunque «si vedono il corpo e il sangue di Cristo, quali sono», e qui, *con lui*, «si vedono anche tutte le potenze invisibili», e questa è l'eredità dei santi (*ibid.*).

Cf. *Joseph Ḥazzaya* (R. BEULAY) in DSpir 8 (1974) 1341-1349.

14.

LA TRADIZIONE MONOFISITA: GIACOMO D'EDESSA E GIORGIO DEGLI ARABI

14.1. Questo paragrafo si pone in qualche modo in appendice ai precedenti, in cui si è data assidua, se pur insufficiente, informazione circa gli sviluppi nell'ordine della dottrina, della predicazione, della condotta e meditazione ascetiche e spirituali della Chiesa d'Oriente nella sua confessione nestoriana. Ma, appunto, se le comunità che pongono la testimonianza dei tre dottori (Diodoro, Teodoro e Nestorio) a presidio della rettitudine della loro fede apostolica rivendicano per sé propriamente il titolo di *Chiesa d'Oriente*, le terre della Siria e della Persia ospitano anche altre comunità «ortodosse», sia melkite (calcedonesi) sia monofisite. Meno consistenti le prime, forse, di cui v'è tuttavia traccia in opuscoli di controversia dogmatica; piú importanti le seconde, del cui radicamento nella tradizione edessena di Efrem e Rabbula si è già dato conto (cf. *supra* 8) e che contenderanno spesso ai vescovi e maestri nestoriani sia il favore del re dei re (e poi dei dominatori arabi) sia l'ascolto degli stessi fedeli.

In 3.2.6. si sono già sommariamente descritte le alterne vicende che condussero ad un consolidamento della presenza giacobita non solo ai margini, ma nel cuore stesso della Chiesa di Persia: il monastero di Mar Matta, nell'Adiabene, non lontano da Ninive, ad esempio, fu un centro inestirpabile di pietà e propaganda monofisite.

Pure apparentemente queste comunità, sicuramente eredi di una delle maggiori e piú feconde tradizioni cristiane antiche e pur tanto tenaci ed anche pugnaci, non sembrano aver cresciuto al loro interno, nei due secoli intercorrenti tra la seconda metà del VI e la prima dell'VIII, testimoni comparabili a quelli delle vicine comunità nestoriane, i cui grandi autori spirituali, ad esempio, esse si annetteranno con minime modificazioni dei loro testi (talora bastava semplicemente scrivere «un santo dice» là dove si leggeva «Teodoro scrive» o sopprimere qualche formula cristologica di tenore troppo antiocheno, assai rara del resto in quegli scritti e, per di piú, lí mai delle piú caratterizzate, per renderli accettabili alla pietà monofisita).

Ma v'è pure un tratto maggiore della vita di queste Chiese nel periodo considerato: la persistenza e l'accrescersi, al loro interno, di una tradizione erudita, «greca», che probabilmente non ha paragone nelle contemporanee scuole di Persia. Ciò dipende forse della prossimità maggiore alle Chiese greche, e in particolare a quelle alessandrina — e Alessandria, anche sotto il dominio arabo, resterà un centro vivace di cultura filosofica e cristiana; dipende forse da quel contatto stabilito già da Sergio di Rish'ayna con la composita scuola del Filopono; dipende forse ancora dal rilievo che assume la dottrina di Severo, il *greco* Severo, patriarca di Antiochia e poi esule in Egitto, scolastico accorto, sulle Chiese giacobite di Siria. I suoi scritti, infatti, furono tradotti in parte già da Paolo, consacrato vescovo di Callinicia verso il 503, deposto nel 518 e da allora, riparato ad Edessa, dedito ad un assiduo lavoro letterario, e quindi, nella seconda metà del secolo successivo, da quello che fu uno dei maggiori eruditi siriani, il giacobita Giacomo di Edessa.

Tutti questi fattori e altri hanno di fatto determinato il fiorire di traduzioni patristiche e scientifiche, di revisioni della stessa versione antica delle Scritture, di studi grammaticali, di commenti eruditi ad Aristotele non meno che alla Bibbia in monasteri ricchi di biblioteche e scuole.

14.2. Il piú celebre di questi studiosi è, come si è detto, Giacomo di Edessa. Nato in un villaggio vicino ad Antiochia verso il 633, egli entrò ancora giovane nel monastero che Giovanni bar Aphtonia († 537), colto autore, tra l'altro, di una biografia di Severo, aveva fondato

poco piú di un secolo prima a Qenneshrin, sulla riva sinistra dell'Eufrate, facendone un centro di studi insieme greci e siriaci. Qui aveva insegnato e avuto la sua residenza l'anziano vescovo Severo Sebokt († 667), traduttore di Tolomeo e del *De Interpretatione* di Aristotele, di cui aveva commentato la *Retorica* e gli *Analitica priora*, e autore di importanti opere di astronomia, sulle eclissi, l'astrolabio e altre questioni. Lasciato il monastero per un viaggio di studio ad Alessandria, Giacomo si stabilí quindi a Edessa, ove nel 684 venne consacrato vescovo della città dal patriarca Atanasio, lui stesso un tempo discepolo di Severo Sebokt ed esegeta accorto delle Scritture.

Il suo episcopato fu tuttavia breve (sembra sia durato quattro anni): vescovo riformatore, preoccupato della disciplina del suo clero, incontrò difficoltà crescenti nei suoi rapporti con esso. Esortato dal nuovo patriarca Giuliano ad essere piú transigente, egli allora si recò ad Antiochia e dinnanzi alla sua residenza bruciò con solennità le raccolte canoniche dicendo, secondo una fonte: «I canoni che voi calpestate e disprezzate li brucio perché superflui e vani».

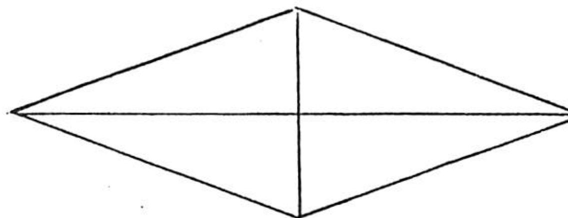
Si ritirò allora successivamente in due diversi monasteri, insegnando e lavorando. Vent'anni piú tardi, però, alla morte del suo successore sulla cattedra di Edessa, vi fu richiamato. Rientrato, dopo quattro mesi, durante un viaggio, morí il 5 giugno 708.

Il lavoro erudito di Giacomo è assai ampio. Del suo commento all'Antico Testamento restano 2860 *scholia* in una catena del IX secolo, nonché un *Esamerone* che però è prevalentemente volto a esporre, in relazione al testo biblico, le conoscenze scientifiche del tempo. Egli è inoltre autore di una *Cronaca* che proseguiva la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea fino al 691-692. Fra i suoi scritti si debbono ancora ricordare almeno un *Enchiridion* filosofico, in cui trattava dei concetti di essenza, ipostasi, natura e *prosopon*, e una lettera a Giorgio, vescovo di Sarug, importante per le sue annotazioni di carattere ortografico. Giacomo, infine, è un grande traduttore di opere teologiche, logiche, storiche e pseudo-epigrafiche.

14.3. In questi interessi e lavori eruditi il vescovo edesseno ebbe come collaboratore e continuatore un altro siriano, nato anche lui nei pressi di Antiochia verso il 640 e divenuto, nel 687, vescovo degli arabi, con sede ad Ḥirta, nel sud della Mesopotamia, Giorgio — morto nel 724.

A testimonianza, pur imperfetta, del tratto di questi autori, si consenta la citazione di un breve testo posto a chiusura del suo *Proemio* al I Libro degli *Analitica priora* di Aristotele.

Giorgio, dopo aver commentato la triplicità delle figure sillogistiche, avendo dinnanzi un manoscritto in cui esse erano ricapitolate in questa figura (vedi pag. seg.), scrive del pensiero umano che cosí procede: «Questo io assumo essere un grande mistero, che (cioè) Dio abbia, assieme ad altri doni inesprimibili che ha conferiti alla sua imma-



gine (all'uomo), impresso nel suo intelletto anche questo, ancora, in modo trino e tipico, affinché (l'uomo) vedesse ogni verità nel pensiero della Trinità e nella trinità che è in lui (vedesse) la Trinità eterna della Monade (divina) che è essa propriamente la verità, allontanandosi dalla falsità e aderendo alla verità mediante una dimostrazione vera e razionale. Vedi ciò che insegna il filosofo circa (il fatto) che le figure sono solo tre! Egli dice cioè che il termine medio ha tre differenze, come ho accennato sopra, nelle altre (discussioni). Infatti o esso procede in modo diritto o scende dall'alto in basso o sale dal basso in alto. Ecco, mediante questa figura [qui il disegno] egli dice che le figure sono tre. Questo, ancora, è un grande mistero, in primo luogo perché Φ significa l'illimitatezza di colui che comprende in molte maniere tutti i limiti dei mondi, e perché con esso inizia il santissimo nome di Dio, ed esso è come la santa croce, che riconduce tutti coloro che sono lontani all'Uno, ed esso è come un custode e una guida mediante l'essere Φ, se si prende (questo segno) in greco».

Uno dei maggiori studiosi italiani di letteratura siriaca, G. Furlani, commentava cosí questo passo di Giorgio in relazione alla figura da lui riportata: «Quella figura può rappresentare anzitutto un cerchio, se arrotondiamo colla immaginazione le quattro rette delle quali si compone e trascuriamo le due diagonali: O. Il Cerchio è il simbolo della illimitatezza divina. La stessa figura, se trascuriamo la diagonale verticale, rassomiglia molto da vicino alla lettera greca Θ, che è la prima lettera di Θεός, significa dunque Dio. Se prendiamo soltanto le due diagonali, ne risulta una croce, dunque ha il significato di Gesú Cristo. Se invece prendiamo la circonferenza, sempre corretta a cerchio, appare una Φ greca, la quale è la prima lettera della parola greca Φύλαξ, il Custode, cioè di nuovo Dio. E se infine prendiamo soltanto le due diagonali e le rovesciamo, abbiamo a che fare con una X, che è la prima lettera della parola Χορηγός, termine molto appropriato a designare un lato dell'attività divina. Ecco, dunque, come Giorgio ravvisa nella figura addotta una chiara immagine della Santissima Trinità».

Ecco, concludiamo, un esempio della pensosa e pia erudizione degli autori giacobiti siri del VII/VIII secolo.

Cf. *Jakob von Edessa* (H.J.W. DRIJVERS) in TRE 16 (1987) 468-470; *Georg der Araberbischof* (C.D.G. MULLER) in TRE 12 (1984) 378-380.

CONGEDO

Questo lavoro presenta in fondo solo una serie di brevi schizzi relativi agli autori o agli scritti maggiori della tradizione siriaca, certo contraendone fisionomia e problemi e forse troppo poco insistendo sulla complessa trama di vicende ecclesiastiche o latamente culturali che, pur da loro sagomate e in qualche modo trascese, sicuramente a loro volta li informano e trascendono.

È, dunque, una rappresentazione selettiva quella qui data, che comporta diverse, talora opinabili, esclusioni — e chi scrive ne è, almeno un po', consapevole.

Ciò che si è tentato è, dunque, render ragione, in alcuni casi maggiori, della qualità e del movimento della sensibilità ecclesiale e del dibattito «teologico» in ambienti insieme fortemente indipendenti e ricettivi nei confronti delle voci di altre aree culturali e linguistiche. Cosí la percezione, propria delle origini, dello *stato* escatologico cui è levata la comunità cristiana — stato che impegna i fedeli tutti al piú stretto digiuno al mondo — sembra indurre poi spesso i cristiani di Siria, quando si sarà convenuto, almeno nella cosiddetta «grande Chiesa», sull'esito ereticale di una tale condotta, ad una singolare esaltazione del *solitario*, del suo sale e della sua luce per le Chiese e per il secolo. È questo un passaggio ravvisabile, credo, nelle fonti — nelle difficoltà, nelle soluzioni e nei conflitti che esse attestano. E questa stessa evoluzione si intreccia necessariamente con l'intelligenza *teologica* e *cristologica* delle Chiese della regione, col loro modo di lavorare intorno alla novità cristiana per giungere ad atti e parole capaci di una sua fedele, misurata testimonianza. Nodale in questo lavoro ci pare essere comunque la viva percezione della trascendenza divina, del «*silenzio parlato* tra il Padre e il Figlio», lingua inintelligibile alle creature che *tutte* ne sono *ugualmente* incapaci, ma di cui poi tutte, *per grazia*, sono *ugualmente* ricettive e interpreti, entro ogni loro agonia o lotta che riguarda appunto questa loro intrinsechezza ad esso. Ciò comporta complessivamente, forse, se si comparano i loro testi con quelli della vicina letteratura greca, una minore attenzione e elaborazione «filosofica» nei Padri siri. Neppure il dibattito del VI-VII secolo (tra Ḥenana e Babai, ad esempio) giunge probabilmente alla complessità di quello parallelo in ambito greco, da cui pure in parte dipende — anche se forse in area monofisita se ne potrebbe trovare traccia: come non ricordare le discussioni antitriteite che si accesero nelle comunità giacobite in quello stesso periodo? Certo Pietro di Callinicia, patriarca di Antiochia dal 580-581 e morto il 22 aprile 591, pur siriano e pur autore di scritti in siriaco, ha redatto probabilmente in greco le sue opere piú impegnative relative a questo dibattito (cf., su ciò, R.Y. EBIED, A. VAN ROEY and L.R. WICKHAM, *Peter of Callinicium - Anti-Thritheist Dossier*, Leuven 1981), ma altre fonti sono certamente siriache e comunque i monofisiti di Siria hanno attivamente letto, tradotto e discusso il materiale in questione. Si aggiunga — tratto sottolineato spesso nelle pagine che precedono e talora posto in connessione con la vita delle vicine comunità ebraiche — il rilievo assunto dalle *scuole* nell'organizzazione delle Chiese di Persia: non scuole monastiche, ma scuole «diocesane», se è lecita l'espressione, numerose, presenti anche nei centri minori delle varie province ecclesiastiche, luogo della articolata formazione dei credenti (si veda su questo il breve ma stimolante saggio di J.-M. FIEY, *La Bible dans la vie de l'Eglise syrienne orientale ancienne* in «Bible et vie chrétienne» 67 [1966] 35-42).

I problemi sono dunque numerosi. Ad essi si è cercato di introdurre chi legge. La confidenza data a chi scrive è che questo piccolo lavoro, per i lavori piú grandi di cui è nonostante tutto testimone, susciti anch'esso nuovo lavoro, che lo corregga e esaudisca nella sua, pur minima, cura. Questo è bene: il lavoro sempre, puntuale e quieto.

Elenco Autori dei contributi

MIGUEL ARRANZ - Professore ordinario di Liturgia bizantina al Pontificio Istituto Orientale - Roma.

PAOLO BETTIOLO - Ricercatore all'Università di Venezia.

FABRIZIO BISCONTI - Professore di Storia dell'arte tardo-antica al Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma.

ANGELO DI BERARDINO - Professore ordinario di Patrologia all'Istituto Patristico «Augustinianum» - Roma.

VITTORIO FAZZO - Professore di Storia della Chiesa all'Università di Salerno.

FRANCO GORI - Ricercatore all'Università di Urbino.

RÉGINALD GRÉGOIRE - Professore ordinario di Storia delle liturgie all'Università di Pavia.

EDMONDO LUPIERI - Professore di Storia delle origini cristiane all'Università di Torino.

MARCELLO MARIN - Professore ordinario di Filologia patristica all'Università di Bari.

DANILO MAZZOLENI - Professore di Archeologia cristiana all'Università di Roma.

TITO ORLANDI - Professore ordinario di Lingua e letteratura copta all'Università di Roma.

ELIO PERETTO - Professore ordinario di Letteratura cristiana antica all'Università di Chieti.

PIER LUIGI PIZZAMIGLIO - Professore di Storia della matematica all'Università Cattolica del «Sacro Cuore» - Brescia.

ANTONIO QUACQUARELLI - Professore ordinario di Letteratura cristiana antica (f.r.) all'Università di Roma.

PIETRO STELLA - Professore ordinario di Storia della Chiesa all'Università di Roma.

SEVER J. VOICU - Professore all'Istituto Patristico «Augustinianum» - Roma.

COMPLEMENTI INTERDISCIPLINARI DI PATROLOGIA

a cura di

ANTONIO QUACQUARELLI



Città Nuova Editrice

Sovraccopertina di György Szokoly

via degli Scipioni 265 - 00192 Roma

Con approvazione ecclesiastica

ISBN 88-311-9221-3

SOMMARIO